12/6

"There is a tide in the affairs of men,
Which, taken at its flood, leads on to fortune.
Omitted, all the voyage of their life
Is bound in shallows and in miseries.
On such a full sea are we now afloat;
And we must take the current when it serves,
Or lose our ventures."

DIVI THOMAE

AQUINATIS

SUMMA CONTRA GENTILES

DIVI

THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DOCTORIS ANGELICI

A LEONE XIII P. M.

GLORIOSE REGNANTE

SCHOLARUM OMNIUM CATHOLICARUM PATRONI COELESTIS

RENUNCIATI

Summae contra Gentiles

LIBRI QUATUOR

AD LECTIONEM

CODICIS AUTOGRAPHI IN BIBLIOTHECA VATICANA ADSERVATI

PROBATISSIMORUM CODICUM MELIORISQUE NOTAE EDITIONUM

FIDELITER IMPRESSI

VOLUMEN UNICUM.

CAVSARVM · COGNITIO ·

ROMAE

EX TYPOGRAPHIA FORZANII ET SOCII

Via della Dogana Vecchia, 26

M DCCC LXXXVIII

DE CODICE AUTOGRAPHO

Annus erat a Virginis partu MCCCLI, quum duo sodales e familia S. Dominici et patriciae inter Bergomates nobilitatis, ex urbe Neapoli ad coenobium patrium redeuntes, nihil carius, nihil antiquius habuerunt, quam ut volumen quoddam ipsa S. Thomae manu conscriptum, secum asportarent. Hoc volumen in Bergomensi coenobio, ea qua par erat reverentia et cultu usque eo adservatum est, quoad in immani illa rerum perturbatione, quae superiori saeculo Gallicam rebellionem consecuta est, coenobium et familia Fratrum Dominicianorum Bergomi consistentium dispersa sunt et distracta. In qua calamitate fuit ex illis coenobitis, qui volumen secum extulit, et domi suae ad extremum usque spiritum religiose retinuit. At, eo demortuo, tantus thesaurus in mancipium cessit trium ejus nepotum, qui anno MDCCCXVII, cum gravissime inopia premerentur, in summa illa annonae caritate, quae totam provinciam Bergomensem afflixit, ad civicam mensam pignoratitiam codicem detulerunt, ut suis vitae necessitatibus subvenirent. Emptus est a jurisconsulto Aloisio Fantonio, a quo usque ad mortem, quae abhinc duodecim annos eum intercepit, diligentissime est custoditus. Denique suscepto iterum consilio ab ejus liberis et haeredibus ut venundaretur, Pontifex Bergomatium Petrus Aloisius Speranza, ejusque adjutor episcopus et ipse, cum jure successionis, Alexander Valsecchius, Collegium summum Canonicorum, et praeclarissimi

viri ex clero populoque, instinctu quodam excelsi animi et religionis ac munificentiae, in eam cogitationem adducti sunt, ut codicem sibi aere pararent, universae dioeceseos nomine sanctissimo Pio IX Pont. Max. vice Petrianae stipis dedicandum. Res ad optatum exitum cito perducta est, solutis argenteorum X millibus, et exeunte anno MDCCCLXXVI, ipse Bergomatium Pontifex, quum in Urbem Sepulcri Apostolorum visendi causa venisset, munere et honore sibi delato pro dignitate functus est: nam sui gregis pastor ac legatus pretiosissimum codicem Maximo sacrorum Antistiti et Christianorum Parenti atque Magistro, summa cum modestia obtulit, habita coram eo splendida oratione. Non potest verbis adumbrari nedum exprimi, quam gratum acceptumque habuerit tantum donum Summus Pontifex, qui eo mirifice delectatus, humanissimas dedit litteras ad clerum populumque dioeceseos Bergomensis, in quibus oblatae rei praestantiam, et animi sui laetitiam gratissimosque sensus peramanter testatur. Post haec ad doctorum hominum commodum, et Urbis religionisque ornamentum jussit summi pretii κειμήλιον in Vaticana bibliotheca sanctissime custodiri.

In hoc volumine continentur tria Doctoris Angelici diversa opera. Primum est *Summa contra Gentiles*, alterum *Commentarius in librum Boëthii de Trinitate*, tertium adnotationes quaedam in Isaiam, quae *Postillae* vocabulo designatae sunt.

Primum opus, ut docti homines norunt, numeris omnibus absolutum est, in quo divini illius ingenii mira vis et foecunditas se prodit incredibili argumentorum varietate, copia et robore: quibus quasi armis instructus et hostes omnis generis invicte prosternit, et christianam pietatem validissime tuetur. Scriptum est, hortatore S. Raymundo, ad eorum subsidium qui in Hispania convertendis ad Christum Mauris apostolicam operam navabant: a theologis auctum est commentariis: fuit graece hebraiceque translatum; et quod caput est, nostrorum temporum conditioni et necessitatibus maxime aptum censeri debet atque opportunum. Quum enim in primis tribus libris cum acutissimis philosophis, duce tantum ratione, pugnet, et principiis ex naturae penu unice desumptis (nisi quod in calce cujusque capitis additur christiana veritas, ut amica rationis religionisque concordia quasi harmonia et concentus resonet): mirum est quot quantaque probandarum rerum adjumenta nobis suppeditet, et quantopere inservire possit ad recentioris aetatis somnia, erroresque quamplurimos refellendos et radicitus exstirpandos.

Commentarii autem in librum Boëthii de Trinitate, seu potius in priorem tantum Boëthiani operis partem, summo in pretio a viris doctis haberi solent, quum sit opus acerrimo ingenio perfectum, singulari industria elaboratum, et in sex quaestiones, tamquam totidem gemmarum serta, distributum, in quibus Thomam deprehendis divinae humanaeque philosophiae peritissimum.

Quod spectat adnotationes in Isaiam, unum illud satis sit ad eorum commendationem, quod narrat Guillelmus de Tocco in ejus vita apud Bollandianos, scilicet Doctorem nostrum, quum in difficiliori loco explicando haereret incertus, fusis ad Deum precibus lacrimisque, et a sensibus alienatum, summos ipsos apostolos Petrum et Paulum in altissimo illo excessu habuisse interpretes et magistros.

Quae quum ita sint, non parva vel ex impressione unius Operis quod inscribitur *Summa contra Gentiles,* tum scientiae, tum religioni utilitatis accessio fiet. Si enim cujusvis operis editio plurimum commendationis habere solet, quae ad autographos codices exacta sit atque recognita, quanto id magis censendum erit, quum agitur de Viro qui ob sapientiae dignitatem et altitudinem dictus est ANGELICUS, et quum agitur de Opere in quo penitioris philosophiae thesauri reconduntur!

Hoc ergo volumen faventes excipite quotquot estis sapientiae studiosi, illudque assidua versate manu.

S. THOMAE AQUINATIS O. P.

DOCTORIS ANGELICI

SUMMAE DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI

CONTRA GENTILES

LIBRI QUATUOR

LIBER PRIMUS

CAPUT PRIMUM.

PROOEMIUM.

QUOD SIT OFFICIUM SAPIENTIS.

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium (Proverb. VIII. 7.). Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet (Topic. II. c. 1.), communiter obtinuit, ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde, inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur (Metaph. prooem. c. 2.), quod sapientis est ordinare. Omnium autem gubernandorum et ordinandorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est. Tunc enim unaquaeque res optime disponitur, quum ad suum finem convenienter ordinatur. Finis enim uniuscujusque est bonum. Unde videmus in artibus, unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet ejus finis. Sicut medicinalis ars pigmentariae principatur, et eam ordinat propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria, respectu navifactivae; et in militari, respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quae quidem artes, aliis principantes, architectonicae nominantur, quasi principales artes; unde et earum artifices, qui architectones vocantur, nomen sibi vindicant sapientum. Quia vero praedicti artifices, singularium quarumdam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes hujus vel illius rei, secundum quem modum dicitur (I. ad Cor. III. 10.): *Ut sapiens architecton fundamentum posui.* Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis principium. Unde, secundum Philosophum (ubi supra), sapientis est causas altissimas considerare.

Finis autem ultimus uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi, est intellectus, ut

infra ostendetur (Lib. II. c. 23. et 24.). Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa ejus finem, et considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo, ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur dicens (Joan. XVIII. 37.): *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed et primam philosophiam (Metaph. II. t. c. 3.) Philosophus determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis, quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium. Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse. Ejusdem autem est unum contrariorum prosequi, et aliud refutare; sicut medicina sanitatem operatur, aegritudinem vero excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et de aliis disserere, ita ejus est falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo, ex ore Sapientiae, duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scilicet: veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditari, et meditatam eloqui, quod tangit quum dicit: *Veritatem meditabitur guttur meum;* et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit quum dicit: *Et labia mea detestabuntur impium;* per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae pietas nominatur, unde etiam falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit.

CAPUT II.

QUAE SIT AUCTORIS INTENTIO.

Inter omnia vero studia hominum, sapientiae studium est perfectius, sublimius et utilius et jucundius.

Prob. 1. Perfectius quidem, quia, in quantum homo sapientiae studio dat se, in tantum verae beatitudinis jam aliquam partem habet. Unde Sapiens (Eccles. XIV. 22.) dicit: *Beatus vir qui in sapientia morabitur.*

2. Sublimius autem est, quia per ipsum homo ad divinam similitudinem praecipue accedit, qui omnia in sapientia fecit. Unde quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam conjungit; propter quod (Sap. VII. 11.) dicitur quod *sapientia est infinitus thesaurus hominibus; quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae Dei.*

3. Utilius autem est, quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur: *Concupiscentia autem sapientiae dedūcet ad regnum perpetuum* (Sap. VI. 21.).

4. Jucundius autem est, quia *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium* (Sap. VIII. 16.).

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem, quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. Ut enim verbis Hilarii utar (De Trin. I. 37.): « ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur ». Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo.

Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega, ut, ex his quae dicunt, possimus rationes assumere ad eorum errores

destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum Gentilium, quorum positiones scire poterant, quia et ipsi Gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

Secundo, quia quidam eorum, ut Machomestitae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicujus scripturae, per quam possint convinci; sicut contra Judaeos disputare possumus per Vetus Testamentum; contra haereticos, per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur; quae tamen in rebus divinis deficiens est.

Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus, qui errores per eam excludantur, et quomodo demonstrativa veritas fidei christianae religionis concordet.

CAPUT III.

QUOD IN HIS QUAE DE DEO CONFITEMUR, DUPLEX EST VERITATIS MODUS.

Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem, « disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit », ut a Philosopho optime dictum est (Ethic. I. c. 2.), et ut Boëtius introducit (De Trin. c. 2.), necesse est prius ostendere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam.

Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

Prob. 1. Quum enim principium totius scientiae, quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam Philosophi (Anal. post. II. t. c. 2.), demonstrationis principium est *quod quid est*, oportet quod secundum modum, quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus quae de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam, ad substantiam ipsius capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur *quid sit*, quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo *quia est*, et alia hujusmodi, quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero, quae omnino vim humanae rationis excedunt.

2. Adhuc: ex intelligibilium gradibus idem est facile videre. Duorum enim, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectus est elevatior multa intelligit quae alius omnino capere non potest; sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae; quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus, et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit. Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de seipso intelligibilia sunt; non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. Unde non omnia, quae in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest; nec ad omnia, quae angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximae amentiae esset idiota, qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret, propter hoc, quod ea capere non potest; ita et multo amplius nimiae stultitiae esset homo, si ea, quae divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc quod ratione investigari non possunt.

3. Adhuc: idem manifeste apparet ex defectu, quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae, transcendentis, omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum Philosophi, qui asserit (Metaph. II. t. c. 1.), quod « intellectus noster sic se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem ».

Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim (Job XI. 7.): *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies?* Et (XXXVI. 26.): *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Et (I. Cor. XIII. 9.): *Ex parte cognoscimus.* Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abijciendum, ut Manichaei et plures infidelium putaverunt.

CAPUT IV.

QUOD DIVINA NATURALITER COGNITA CONVENIENTER HOMINIBUS CREDENDA PROPONUNTUR.

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium exsistente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

Hoc autem de illa primo ostendendum est, quae inquisitioni rationis pervia esse potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.

Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

1. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis.

Quidam siquidem impediuntur, propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum. Unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit.

Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse, inter homines, aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem.

Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, quum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda.

Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest; quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

2. Secundum inconveniens est, quod illi qui ad praedictae veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis nonnisi prius post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur; tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est; tum propter hoc quod, tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in septimo Physicorum (t. c. 20.). Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris; quum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret.

3. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue quum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit, per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet; ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore.

Hinc est quod dicitur (Eph. IV. 17. et 18.): *Jam non ambuletis sicut et gentes ambulant, in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum.* Et (Isa. LIV. 15.): *Ponam universos filios tuos doctos a Domino.*

CAPUT V.

QUOD EA, QUAE RATIONE INVESTIGARI NON POSSUNT, CONVENIENTER FIDE TENENDA PROPONUNTUR.

Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa, quae ratio investigare non sufficit, quum divina Sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat.

Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa, quae rationem excedunt.

Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur (Lib. III. c. 142.), oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere; ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit. Unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit, quae humanae rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum, philosophis cura fuit, ut patet septimo (c. 13.) et decimo Ethicorum (c. 1. et 5.), ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

Est etiam necessarium hujusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est (c. 3.). Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur, quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

2. Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent.

3. Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philosophi in decimo Ethic. (c. 7.). Quum enim Simonides cuidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem, contra eum Philosophus dicit quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Unde in libro primo De partibus animalium dicit quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam, in secundo Coeli et mundi (II. c. 12. t. c. 34.), quod,

cum de corporibus coelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus.

Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert. Et ideo, quamvis ea, quae supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquirit, si saltem ea qualitercumque teneat fide. Et ideo dicitur (Eccli. III. 25.): *Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.* Et (I. Cor. II. 10. et 11.): *Quae sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei... Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.*

CAPUT VI.

QUOD ASSENTIRE HIS QUAE SUNT FIDEI, NON EST LEVITATIS, QUAMVIS SUPRA RATIONEM SINT.

Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi *indoctas fabulas secuti*, ut secunda Petri (I. 16.) dicitur.

Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina Sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare, quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea, quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, coelestium corporum mirabili immutatione, et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolavit; in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt haberi contemptui docentur. Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

Hujus quidem confirmationis modus tangitur Hebr. II. 3. et 4.: *Quae* (scilicet humana salus) *quum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis Spiritus sancti distributionibus.* Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si, ad credendum tam ardua et operandum tam difficilia et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus, etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

Hi vero, qui sectas errorum introduxerunt, processerunt via contraria, ut patet in Mahumete, qui, carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit, nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente, naturali ingenio, cognosci possint; quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum; quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt, sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios, armorum violentia, in suam legem coëgit. Nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent; quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet ejus legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet, quod ejus dictis fidem adhibentes leviter credunt.

CAPUT VII.

QUOD VERITATI FIDEI CHRISTIANAE NON CONTRARIATUR VERITAS RATIONIS.

Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen, quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

1. Ea enim, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, quum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

2. Item: illud idem, quod indicitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae, ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3. Adhuc: contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest.

4. Amplius: ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente; contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt; non igitur contra

cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur. Et ideo Apostolus dicit (Rom. X. 8.): *Prope est verbum in corde tuo, et in ore tuo; hoc est verbum fidei, quod praedicamus.* Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium; quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui, in secundo Super Genesim ad litteram (c. 18.), dicit sic: « Illud quidem, quod veritas patefacit, libris sanctis sive Veteris Testamenti sive Novi nullo modo potest esse adversum ».

Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

CAPUT VIII.

QUALITER SE HABEAT HUMANA RATIO AD VERITATEM FIDEI PRIMAM.

Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, videlicet quod sunt, et bonae sunt, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, similitudinem, quum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit.

Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut, in hujusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est, ut ex dictis (c. 5. in fine) apparet.

Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit, in libro De Trinitate (l. II. 10.), loquens de hujusmodi veritate: « Haec credendo incipe, percurre, persiste; et si non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inferas in illud secretum, et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens; sed intellige incomprehensibilia esse ».

CAPUT IX.

ORDO ET MODUS PROCEDENDI IN HOC OPERE.

Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos. Ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest; alia vero omnem rationis excedit industriam.

Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, quum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est (c. 7.).

Singularis vero modus convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem, est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis. Quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen, ad hujusmodi veritatem manifestandam, rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos, propter tam debiles rationes, veritati fidei consentire.

Modo ergo posito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur.

Deinde, ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus et auctoritatibus (quantum Deus dederit) veritatem fidei declarantes.

Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea, quae de Deo ratio humana investigare potest:

Primo occurrit consideratio de his, quae Deo, secundum seipsum, conveniunt (Lib. I.).

Secundo vero, de processu creaturarum ab ipso (Lib. II.).

Tertio autem, de ordine creaturarum in ipsum, sicut in finem (Lib. III. et IV.).

Inter ea vero, quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittenda est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.

CAPUT X.

DE OPINIONE DICENTIUM QUOD DEUM ESSE DEMONSTRARI NON POTEST, QUUM SIT PER SE NOTUM.

Haec autem consideratio, qua quis nititur ad demonstrandum *Deum esse*, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est; ita quod ejus contrarium cogitari non possit; et sic *Deum esse* demonstrari non potest.

Quod quidem videtur ex his:

Illa enim per se esse nota dicuntur, quae statim, notis terminis, cognoscuntur; sicut: Cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Hujusmodi autem est hoc quod dicimus *Deum esse;* nam nomine Dei intelligimus aliquid, quo majus cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic, saltem in intellectu, jam Deum esse oporteat. Nec potest in in-

tellectu solum esse; nam quod in intellectu et in re est, majus est eo quod in solo intellectu est; Deo autem nihil est majus, ut ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod *Deum esse* per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

2. Item: cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse, quod majus est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid majus cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse, quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod *Deum esse* per se notum est.

3. Adhuc: propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de seipso praedicatur, ut: « Homo est homo », vel quarum praedicata in diffinitionibus subjectorum includuntur, ut: « Homo est animal ». In Deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra ostendetur (c. 22.), quod suum esse est sua essentia, ac sic idem sit quod respondetur ad quaestionem *quid est* et ad quaestionem *an est*. Sic ergo, quum dicitur: *Deus est*, praedicatum vel est idem subjecto vel saltem in diffinitione subjecti includitur; et ita *Deum esse* per se notum erit.

4. Amplius: quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur; non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. *Deum* autem *esse* naturaliter notum est, quum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat, sicut ad ultimum finem, ut infra patebit (Lib. III. c. 25.). Est igitur per se notum *Deum esse*.

5. Item: illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem hujusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est, quum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod *Deum esse* per se notum sit.

Ex his igitur et similibus, aliqui opinantur *Deum esse* sic per se notum exsistere, ut contrarium mente cogitari non possit.

CAPUT XI.

REPROBATIO PRAEMISSAE OPINIONIS ET SOLUTIO RATIONUM PRAEMISSARUM.

Praedicta autem opinio provenit:

Partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet; ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota;

Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se *simpliciter*, et quod *quoad nos* notum est. Nam simpliciter quidem *Deum esse* per se notum est, quum hoc ipsum quod Deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut « omne totum sua parte majus esse » per se notum est simpliciter; ei autem, qui rationem *totius* mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut, ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat, ut oculus noctuae ad solem, ut secundo Metaphys. dicitur.

Nec oportet ut, statim cognita hujus nominis, *Deus*, significatione, *Deum esse* sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id, quo majus co-

gitari non possit; quum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus hujus nominis, *Deus,* quas Damascenus posuit, aliquid hujus intelligi datur. Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen, *Deus,* intelligatur aliquid quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo majus cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine, *Deus,* non sequitur Deum esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id, quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura, quo majus cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re, vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid majus cogitari, si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est, vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic, ad cognoscendum ipsum esse, ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam, sicut nobis per se notum est quod « Totum sua parte sit majus », sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed, quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum, non per seipsum, sed per ejus effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod, per ejus similitudines in effectibus repertas, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem in quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per ejus influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

CAPUT XII.

DE OPINIONE DICENTIUM QUOD DEUM ESSE SOLA FIDE TENETUR, ET DEMONSTRARI NON POTEST.

Est autem quaedam aliorum opinio, praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus intendentium probare *Deum esse.*

Dicunt enim quod *Deum esse* non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse. 1. Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorumdam philosophorum dictis, qui ostendunt, per rationem, in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quo respondetur ad *quid est,* et ad quaestionem *an est.* Via autem ra-

tionis perveniri non potest, ut sciatur de Deo *quid est.* Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

2. Item: si principium ad demonstrandum *an est,* secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen (ratio vero significata per nomen est definitio, secundum Philosophum, in quarto Metaphys. c. 7.), nulla igitur remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione.

3. Item: si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in Posterioribus (Lib. I. c. 18. t. c. 35.) ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Hujusmodi autem est *Deum esse;* est igitur indemonstrabile.

Hujusmodi autem sententiae falsitas nobis ostenditur: tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet; tum ex ipso scientiarum ordine; nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in quarto Metaphys. (t. c. 7.); tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt; tum etiam apostolica veritate asserente (Rom. I. 20): *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.*

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia; non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus. Sic enim *esse Deum* sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse.

In rationibus autem in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat; sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus *quia,* et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis, *Deus.* Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cognitionis origo in sensu est, etiam de his quae sensum excedunt.

CAPUT XIII.

RATIONES AD PROBANDUM DEUM ESSE.

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes, quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse, qui hoc probare intendit ex parte motus, duabus viis.

Quarum prima talis est: Omne quod movetur ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, ut puta solem; ergo, alio movente, movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile, et hoc dicimus *Deum.* Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum, aut est devenire ad aliquod movens immobile;

sed non est procedere in infinitum; ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae, scilicet quod omne motum movetur ab alio, et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

Quorum primum probat Philosophus tribus modis.

Primo sic: Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui; aliter manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primo motum, scilicet quod moveatur ratione suiipsius et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis. Sic enim totum non moveretur a se, sed a sua parte; et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum divisibile esse et habere partes, quum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in sexto Physic. (t. c. 32. et 88.). His suppositis, sic arguit.

Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum; ergo ad quietem unius partis ejus (non) sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars ejus moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars ejus quae movetur, alia quiescente. Nihil autem quod quiescit, quiescente alio, movetur a seipso. Cujus enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso; necesse est ergo omne quod movetur ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod ejus, quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum, quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens, ut Avicenna calumniatur; quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et ejus esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo, ad veritatem conditionalis inductae, quod supponat partem moventis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute, sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, « si quiesceret pars, quiesceret totum »; quae quidem potest esse vera, etiamsi antecedens sit impossibile: sicut ista conditionalis est vera: « Si homo est asinus, est irrationalis ».

Secundo probat (Phys. VIII. t. c. 27. et seqq.) per inductionem sic: Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso; movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod movetur per violentiam, ut manifestum est; neque quae moventur per naturam, ut ex se mota, sicut animalia quae constat ab anima moveri; nec iterum quae moventur per naturam, ut gravia et levia, quia haec moventur a generante et removente prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per se, aut per accidens. Si per se, vel per violentiam, vel per naturam; et hoc vel motum ex se, ut animal, vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur ab alio movetur.

Tertio probat (Phys. VIII. t. c. 40.) sic: Nihil idem est simul in actu et in potentia, respectu ejusdem; sed omne quod movetur, in quantum hujusmodi, est in potentia, quia motus est actus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi. Omne autem quod movet est in actu, in quantum hujusmodi, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est, respectu ejusdem, movens actu et motum; et sic nihil movet seipsum.

Sciendum autem quod Plato, qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles. Aristoteles enim (Phys. III. t. c. 6.)

proprie accipit motum, secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi, qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in sexto Physic. (t. c. 32.). Secundum Platonem autem, movens seipsum non est corpus. Accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et operari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit in tertio De anima (t. c. 20.). Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere, quod intelligit se, et vult vel amat se; quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire in aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

Quarum prima talis est (Phys. VII. t. c. 3. et 10.): Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia hujusmodi infinita corpora esse, quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in sexto Physic. (t. c. 33.). Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet, movetur; ergo omnia ista infinita simul moventur, dum unum eorum movetur; sed unum eorum, quum sit finitum, movetur tempore finito (Phys. VII. t. c. 8. et seqq.); ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile; ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat: Movens et motum oportet esse simul, ut probat, inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse, nisi per continuitatem vel contiguationem. Quum ergo omnia praedicta, moventia et mota, sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movebitur tempore finito; quod est impossibile, ut probatur in sexto Physic. (t. c. 60-74.).

Secunda ratio ad idem probandum talis est (Phys. t. c. 33. et 34.): In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur; quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sunt moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri, et sic nihil movebitur in mundo.

Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori; et est talis (Phys. VIII. t. 35.): Id quod movet instrumentaliter, non potest movere, nisi sit aliquid, quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponerentur sicut moventia mota; nihil autem erit sicut principale movens; ergo nihil movebitur.

Et sic patet probatio utriusque propositionis, quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

Secunda via talis est: Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria; quod enim est per accidens verum, non est necessarium; contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet, ut adversarius dicit; ergo contingens est, nihil movere: nam si nihil movet, nihil mo-

vetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit; ergo primum non fuit contingens, quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio: « omne movens ab alio movetur », non fuit per accidens vera.

Item: si aliqua duo sunt conjuncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit, sicut si album et musicum inveniuntur in Socrate, et in Platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. Si igitur movens et motum conjunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur: nec contra hoc potest fieri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet, quia haec non conjunguntur per se, sed per accidens.

Si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens, quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, etiam secundum eamdem scientiam. Hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere, et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile.

Si autem secundum aliam speciem motus moveatur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis est, cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. Et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio; nisi forte aliquis dicat, quod fiat reflexio hoc modo quod completis omnibus generibus et speciebus motus iterum oporteat redire ad primum: ut si movens secundum locum alteretur, et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequitur idem quod prius, scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eamdem moveatur, licet non immediate, sed mediate; ergo relinquitur quod oportet ponere aliquod primum quod non moveatur ab aliquo exteriori. Quia vero hoc habito, quod scilicet sit primum movens quod non movetur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit Aristoteles dicendo quod hoc potest esse dupliciter: uno modo ita, quod illud primum sit penitus immobile; quo posito habetur propositum, scilicet quod sit aliquod primum movens immobile: alio modo, quod illud primum moveatur a seipso; et hoc videtur probabile, quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. Unde etiam in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio. Sed hoc dato, iterum idem sequetur; non enim potest dici quod movens seipsum, totum moveatur a toto, quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus, et iterum quod aliquid simul esset in potentia et actu; nam movens, in quantum hujusmodi, est actu; motum vero in potentia. Relinquitur igitur, quod una pars ejus est movens tantum, et altera mota; et sic habetur idem quod prius, quod aliquid sit movens immobile: ipsum enim habere partem necessarium est, cum omne movens sit divisibile. Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab altera, neque quod una pars moveat seipsam et moveat alteram, neque quod totum moveat partem, neque quod pars moveat totum, quia sequerentur praemissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul

moveret et moveretur secundum eandem speciem motus, et quod simul esset in potentia et actu, et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis (Phys. VIII. t. c. 5.). Relinquitur ergo, quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

Sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus pars movens, scilicet anima, etsi si immobilis per se, movetur tamen per accidens, ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens. Moventia enim se, quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se, quod sit sempiternum; ergo necesse est aliquem motorem esse alicujus moventis seipsum qui neque per se, neque per accidens moveatur.

Quod autem necesse sit secundum suam positionem aliquod movens se esse sempiternum, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit (Phys. VIII. t. c. 46. et seqq.), oportet quod generatio moventium seipsa, quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed hujus perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se, quia non semper est, nec simul omnia, tum quia infinita essent, tum quia non simul sunt. Relinquitur ergo quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se, et sic motor ejus non movetur neque per se, neque per accidens.

Item: in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum, quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto, aut aëre alterato; quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens: ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper, cujus motor movet per se vel per accidens. Primum movens seipsum, movetur semper, alias non posset motus esse sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur: relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movet neque per se, neque per accidens.

Nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens non ratione suiipsorum, sed ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis.

Sed quia Deus non est pars alicujus moventis seipsum, ulterius Aristoteles investigat (Metaphys. XII. t. c. 36.), ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Quum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor, qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicujus appetibilis, quod est eo superius in movendo; nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum, omnino immobilem, qui Deus est.

Praedictos autem processus duo videntur infirmare:

Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus; quod apud Catholicos supponitur esse falsum. Et ad hoc dicendum, quod via efficacissima ad probandum *Deum esse,* est ex suppositione novitatis mundi, non autem sic, ex suppositione aeternitatis mundi: qua posita, minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam, quae de novo producat mundum et motum; quia omne, quod de novo fit, ab aliquo innova-

tore oportet sumere originem, quum nihil educat se de potentia in actum vel de non-esse in esse.

Secundum est, quod supponitur, in praedictis demonstrationibus, primum motum, scilicet corpus coeleste, esse motum ex se, ex quo sequitur ipsum esse animatum; quod a multis non conceditur. Et ad hoc dicendum est, quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub divisione hanc conclusionem inducit, quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum.

Procedit autem Philosophus alia via, in secundo Metaphys. (c. II. t. c. 6.), ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse deveniendum ad unam causam primam; et hanc dicimus Deum. Et haec via talis est:

In omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive sit unum, sive sint plura media. Remota autem causa, removetur id cujus est causa; ergo remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima; ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum; ergo oportet ponere primam causam efficientem esse, quae Deus est.

Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis, in secundo Metaphys. (c. II. t. c. 4.). Ostendit enim ibi quod ea quae sunt maxime vera sunt et maxime entia. In quarto etiam Metaphys. (c. III. t. c. 8.), ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens; et hoc dicimus Deum.

Adhuc etiam inducitur a Damasceno (De fide orth. lib. I. c. 3.) alia ratio sumpta ex rerum gubernatione; quam etiam innuit Commentator in secundo Physic. (t. c. 75.). Et est talis: Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernetur; et hoc dicimus Deum.

CAPUT XIV.

QUOD AD COGNITIONEM DEI OPORTET UTI VIA REMOTIONIS.

Ostenso igitur, quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare.

Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tanto enim ejus notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere; tanto enim unumquodque

perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde, et in rebus quarum diffinitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

Sed quia, in consideratione substantiae divinae, non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem, in affirmativis differentiis, una aliam contrahit et magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit; sicut si dicamus Deum non esse accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur. Deinde, si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem, ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes hujusmodi, distinguetur; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, quum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium (id, quod ex superioribus jam monstratum est), scilicet quod Deus sit omnino immobilis; quod etiam auctoritas sacrae Scripturae confirmat. Dicitur enim (Malach. III. 6.): *Ego Dominus, et non mutor;* (Jacob I. 17.): *Apud quem non est transmutatio;* et (Num. XXIII. 19.): *Non est Deus quasi homo, ut mutetur.*

CAPUT XV.

QUOD DEUS EST AETERNUS.

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum.

1. Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem; est igitur aeternus, carens principio et fine.

2. Item: illa sola tempore mensurantur quae moventur, eo quod tempus est numerus motus, ut patet in quarto Physic. (c. XI. t. c. 101.). Deus autem est omnino absque motu, ut jam probatum est (c. 13.); tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius vel posterius accipere; non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia haec sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens; in quo ratio aeternitatis consistit.

3. Adhuc: si Deus aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse; non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum est autem Deum esse primam causam; non igitur esse incepit; unde nec esse desinet, quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.

4. Amplius: videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet; quia, quum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet

esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra (c. 13.) probatum est, per rationem Aristotelis; ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde; ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium; et hoc est Deus, quum sit prima causa, ut dictum est (c. 13.). Igitur Deus aeternus est, quum omne necessarium per se sit aeternum.

5. Ostendit etiam Aristoteles (Phys. VIII. t. c. 10.), ex sempiternitate temporis, sempiternitatem motus; ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiae moventis. Prima autem substantia movens Deus etiam est; igitur sempiternus. Negata enim sempiternitate temporis et motus, adhuc remanet ratio ad sempiternitatem substantiae; nam, si motus incepit, oportet quod ab aliquo movente inceperit, qui si inceperit, ab aliquo agente incepit. Et sic vel in infinitum ibitur, vel devenietur ad aliquid quod non incepit.

Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. Unde Psalmista (Ps. CI. 13.): *Tu autem, Domine, in aeternum permanes.* Et idem (28.): *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.*

CAPUT XVI.

QUOD IN DEO NON SIT POTENTIA PASSIVA.

Si autem Deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

1. Omne enim id, in cujus substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse; quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem, secundum se, non potest non esse, quum sit sempiternus; in Deo igitur non est potentia ad esse.

2. Adhuc: quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia; quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supradictis patet (c. 13. et 15.); non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum.

3. Item: id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse; quia quod est per se necesse esse, non habet causam. Omne autem quod est possibile esse habet causam, ut supra ostensum est (c. 15.). Deum autem per se est necesse esse; nullo igitur modo est possibile esse; nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur.

4. Item: unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens; agit enim alicujus participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

5. Adhuc: unumquodque sicut natum est agere in quantum est actu, ita natum est pati in quantum est potentia; nam motus est actus in potentia exsistentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex praedictis; nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

6. Item: videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum; quia quod est in potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest; ergo oportet devenire ad aliquid, quod est tantum actu, et nullo modo in potentia; et hoc dicimus Deum.

CAPUT XVII.

QUOD DEUS NON EST MATERIA.

Apparet etiam ex hoc, Deum non esse materiam:

1. Quia materia id quod est in potentia est.

2. Item: materia non est agendi principium; unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum Philosophum (De gen. et corrupt. I. c. 7. II. c. 9.). Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum est. Ipse igitur materia non est.

3. Amplius: sequitur res naturales casu exsistere his qui in materiam omnia reducebant, sicut in causam primam; contra quos agitur in secundo Physic. (II. t. c. 77.). Si igitur Deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia a casu exsistere.

Item: materia non fit causa alicujus in actu, nisi secundum quod alteratur et mutatur. Si igitur Deus est immobilis, ut probatum est (c. 13.), nullo modo potest esse rerum causa per modum materiae.

Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quae Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse. In hoc autem insania Davidis de Dinando confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis; et sic non essent simplicia; nam in eo, quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia, qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in decimo Metaphys. (c. III. t. c. 12.) determinatur, dicitur ad aliquid; nam omne differens, aliquo est differens. Diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est, quae in aliquo conveniunt; oportet enim aliquid in his assignari, secundum quod differant, sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem, quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant; sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur; non enim participant genus, quasi partem suae essentiae; et ideo non est quaerendum quibus differant; seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

CAPUT XVIII.

QUOD IN DEO NULLA SIT COMPOSITIO.

Ex praemissis autem concludi potest, quod in Deo nulla sit compositio.

1. Nam, in omni composito, oportet esse actum et potentiam. Non enim

plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus et aliquid potentia. Quae enim actu sunt non uniuntur, nisi quasi colligata vel sicut congregata: quae non sunt unum simpliciter; in quibus etiam ipsae partes congregatae, sunt sicut potentia respectu unionis. Sunt enim unitae in actu, postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem nulla est potentia; non est igitur in eo aliqua compositio.

2. Item: omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, ex nullis compositum est.

3. Adhuc: omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis, licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile est in potentia ad non esse; quod Deo non competit, quum sit per se necesse esse. Non est ergo in eo aliqua compositio.

4. Amplius: omnis compositio indiget aliquo componente; si enim compositio est, ex pluribus est: quae autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem; non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa suiipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem; et sic non esset causa prima, quod supra (c. 15.) habitum est.

5. Item: in quolibet genere, tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius; sicut, in genere calidi, ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem, quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, quum sit prima causa; causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.

6. Praeterea: in omni composito, bonum non est hujus vel illius partis, sed totius; et dico bonum secundum illam bonitatem, quae est propria totius et perfectio ejus. Nam partes sunt imperfectae respectu totius, sicut partes hominis non sunt homo. Partes enim numeri senarii non habent perfectionem senarii; et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae, quae in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio et bonitas ejus propria invenitur in toto, non autem in aliqua ejus partium. Et sic non erit in eo pure id bonum quod est proprium ei; non est ergo ipse primum et summum bonum.

7. Item: ante multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id, quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere.

CAPUT XIX.

QUOD IN DEO NIHIL EST VIOLENTUM NIHILQUE PRAETER NATURAM.

Ex hoc autem concluditur quod in Deo nihil potest esse violentum, neque extra naturam. Omne enim illud in quo aliquid violentum et praeter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet; nam quod est de substantia rei non potest esse violentum neque praeter naturam. Nullum autem simplex habet in se aliquid additum, ex hoc enim compositio relinqueretur. Cum igitur Deus sit simplex, ut ostensum est, nihil in eo esse potest violentum neque praeter naturam.

Amplius: necessitas coactionis est necessitas ex alio. In Deo autem non est necessitas ex alio, sed est per seipsum necessarium et causa necessitatis aliis: igitur in eo nihil est coactum.

Adhuc: ubicumque est aliquod violentum, ibi potest esse aliquid praeter illud, quod rei per se conveniat; nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam. Sed in Deo non est possibile esse aliquid praeter id quod secundum se ei convenit, cum secundum se sit necesse esse, ut ostensum est (c. 13.); non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

Item: omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est ab alio moveri; nam violentum est cujus principium est extra, nihil conferente vim passo. Deus autem est omnino immobilis, ut ostensum est: igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

Hinc est quod Philosophus dicit in quinto Metaphys., quod in his quae sunt sempiterna et immobilia, nihil est violentum, neque praeter naturam.

CAPUT XX.

QUOD DEUS NON EST CORPUS.

Ex praedictis autem ostenditur, quod Deus non est corpus.

1. Omne enim corpus, quum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18.); igitur corpus non est.

2. Praeterea: omne quantum est aliquo modo in potentia; nam continuum est in potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum; ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est (c. 16.). Ergo Deus non est corpus.

3. Adhuc: si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale; nam corpus mathematicum non est per se exsistens, ut Philosophus probat (III. Metaphys. c. V. t. c. 17.), eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale, quum sit immobilis, ut ostensum est (c. 13.); omne autem corpus naturale mobile est. Deus igitur non est corpus.

4. Amplius: omne corpus finitum est, quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in primo De coelo et mundo (c. 8. t. c. 35-75.). Quodlibet autem corpus finitum, intellectu et imaginatione transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid majus Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est major intellectu nostro, quod est inconveniens. Non est igitur corpus.

5. Adhuc: cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquod objectum sensus in rerum natura; ergo et intellectus. Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio; ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile, in rerum natura exsistens. Omne autem corpus in rebus exsistens est sensibile; igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

6. Praeterea: quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior. Quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior, quum per hoc habeat supra

alia corpora nobilitatem. Id ergo quo nihil est nobilius, corpus non est. Hoc autem est Deus. Ergo non est corpus.

7. Item: inveniuntur rationes Philosophorum (Phys. VIII. t. c. 52. et seqq.) ad idem ostendendum, procedentes ex aeternitate motus, in hunc modum: In omni motu sempiterno, oportet quod primum movens non moveatur, neque per se, neque per accidens, sicut ex supradictis (c. 13.) patet. Corpus autem coeli movetur circulariter motu sempiterno; ergo primus motor eius non movetur neque per se, neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur; eo quod oportet motum et movens esse simul. Et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet, nisi per accidens moveatur; quia, moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor coeli non est corpus neque virtus in corpore; hoc autem ad quod ultimo reducitur motus coeli sicut ad primum movens immobile, est Deus. Deus igitur non est corpus.

8. Adhuc: nulla potentia infinita est potentia in magnitudine. Potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine. Et sic Deus, qui est primus motor, neque est corpus, neque est virtus in corpore.

Prima sic probatur: Si potentia alicujus magnitudinis est infinita, aut erit magnitudinis finitae aut infinitae. Magnitudo infinita nulla est, ut probatur in tertio Physic. (c. VII. t. c. 39 et seqq.), et in primo De coelo et mundo (c. V. t. c. 35-75.); magnitudinis autem finitae non est possibile esse potentiam infinitam; et sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita.

Quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur: Aequalem effectum quem facit potentia minor tempore majori, facit potentia major tempore minori, qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est major omni potentia finita, ergo oportet quod in minori perficiat effectum velocius movendo quam potentia quaecumque finita: nec potest esse, quod in minori quod sit tempus. Relinquitur igitur, quod hoc erit in indivisibili temporis, et sic movere et moveri et motus essent in instanti, cujus contrarium demonstratum est in sexto Physic. (c. III. t. c. 29-32.). Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitae movere in tempore, sic iterum probatur: Sit potentia infinita, quae est A, accipiatur autem pars ejus, quae est A B, pars igitur ista movebit in tempore majori; oportebit tamen esse aliquam proportionem hujus temporis ad tempus in quo movet tota potentia, cum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia; non enim quantum ad hanc rationem differt istam, vel aliam proportionem dicere: si autem addatur ad potentiam praedictam finitam, diminui oportebit de tempore secundum proportionem additionis ad potentiam finitam, cum major potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore, quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitae potentiae, scilicet A B; et tamen haec potentia, quae est decuplum ejus, est potentia finita, cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur, quod in aequali tempore moveat potentia finita et infinita, quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitae potest movere in tempore aliquo.

Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur: Nulla potentia finita potest movere tempore infinito; sed potentia primi motoris movet

tempore infinito, quia motus primus est sempiternus; ergo potentia primi motoris est infinita. Prima sic probatur: Si aliqua potentia finita alicujus corporis movet tempore infinito, pars illius corporis, habens partem potentiae, movebit in tempore minori; quia, quanto aliquid est majoris potentiae, tanto in majori tempore motum continuare poterit; et sic pars praedicta movebit tempore finito. Major autem pars in majori tempore movere poterit; et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eamdem proportionem. Sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius vel etiam excedet; ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis, in quo movet totum. Tempus autem, in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum; ergo tempus finitum metietur tempus infinitum; quod est impossibile.

Sed contra hunc processum plures sunt objectiones:

Quarum una est: quia potest poni, quod illud corpus, quod movet primum motum, non est divisibile, sicut patet de corpore coelesti; praedicta autem probatio procedit ex divisione ejus. Sed ad hoc dicendum est, quod conditionalis potest esse vera, cujus antecedens est impossibile; et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile; sicut si aliquid destrueret veritatem hujus conditionalis: « Si homo volat, habet alas », esset impossibile. Et secundum hunc modum intelligendus est processus probationis praedictae, quia haec conditionalis est vera: « Si corpus coeleste dividitur, pars ejus erit minoris potentiae quam totum ». Hujus autem conditionalis veritas tollitur, si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quae sequuntur. Unde patet hoc esse impossibile.

Et similiter potest responderi, si fiat objectio de augmento potentiarum finitarum, quia non est accipere in rerum natura potentias, secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque. Est tamen conditionalis vera, qua, in praedicta probatione, indigetur.

Secunda objectio est: quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicujus corporis, quae non dividitur, diviso corpore; sicut anima rationalis non dividitur, diviso corpore.

Et ad hoc est dicendum: quod, per processum praedictum, non probatur quod non sit Deus conjunctus corpori, sicut anima rationalis corpori humano; sed quod non est virtus in corpore, sicut virtus materialis, quae dividitur ad divisionem corporis. Unde etiam dicitur de intellectu humano, quod non est corpus neque virtus in corpore. Quod autem Deus non sit unitus corpori sicut anima, alterius rationis est.

Tertia objectio est: quod, si cujuslibet corporis potentia finita est, ut in praedicto processu ostenditur, per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito; sequitur quod nullum corpus possit durare tempore infinito; et sic corpus coeleste de necessitate corrumpetur.

Ad hoc autem a quibusdam respondetur: Quod corpus coeleste, secundum potentiam suam, potest deficere; sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio, quod est potentiae infinitae. Et huic solutioni videtur attestari Plato, qui de corporibus coelestibus Deum loquentem inducit in hunc modum: « Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia; quia voluntas mea major est nexu vestro ». Hanc autem solutionem improbat Commentator (Metaph. XII. t. c. 41. et Physic. VIII. t. c. 79.). Nam impossibile est, secundum eum, quod id, quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio. Sequitur enim quod corruptibile mutaretur in in-

corruptibile, quod est impossibile secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet: quod in corpore coelesti, omnis potentia quae est, finita est. Non tamen oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore coelesti, secundum Aristotelem, in octavo Metaphys. (t. c. 12.), potentia ad *ubi*, sed non ad *esse*, et sic non oportet quod insit ei potentia ad non-esse.

Sciendum tamen quod haec responsio Commentatoris non est sufficiens, quia si detur quod in corpore coelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi, cum expresse Aristoteles dicat in primo Coeli et mundi (c. IX. t. c. 20-23.), quod coelum habet virtutem ut sit semper, et ideo melius dicendum est, quod cum potentia dicatur ad actum, oportet judicare de potentia secundum modum actus. Motus autem, secundum sui rationem, quantitatem habet et extensionem, unde duratio ejus infinita requirit quod potentia movens sit infinita. Esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis, praecipue in re cujus esse est invariabile, sicut coelum; et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret, quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens.

Quarta objectio est de hoc, quod non videtur esse necessarium, quod illud, quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam in illis moventibus, quae movendo non alterantur; quia talis motus nihil consumit de potentia eorum: unde non minori tempore movere possunt, postquam aliquo tempore moverunt, quam ante; sicut solis virtus finita est, et quia in agendo ejus virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in haec inferiora secundum naturam.

Et ad hoc dicimus, quod corpus non movet, nisi motum, ut probatum est (c. 13.); et ideo, si contingat corpus aliquod non moveri, sequitur ipsum non movere. In omni autem quod movetur, est potentia ad opposita, quia termini motus sunt oppositi; et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri; et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur, et sic nec quod in perpetuo tempore moveat. Procedit ergo praedicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quae non potest de se movere tempore infinito. Sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo, quod oportet esse incorporeum; et ideo oportet primum movens esse incorporeum; et sic nihil prohibet, secundum naturam, corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere. Nam et ipsum primum corpus coeleste, secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora coelestia revolvere, secundum quod sphaera movet sphaeram. Nec est inconveniens, secundum Commentatorem (Metaph. XII. t. c. 41.), quod illud, quod de se est in potentia ad moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus; sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. Nam motus est quidam defluxus a movente in mobile; et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente; et ideo, quod de se est in potentia ad non-esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturae, acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

Quinta objectio est, quod per praedictum processum non videtur major ratio, quare non sit potentia infinita in magnitudine, quam extra magnitudinem; nam utrobique sequitur, quod moveat non in tempore.

Et ad hoc dicendum: quod finitum et infinitum, in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur in tertio et in quinto Physic. Et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In his autem, quae carent magnitudine, non est finitum et infinitum, nisi aequivoce. Unde praedictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

Aliter autem respondetur melius quod coelum habet duos motores, unum proximum, qui est finitae virtutis, et ab hoc habet quod motus ejus sit finitae velocitatis, et alium remotum, qui est infinitae virtutis, a quo habet quod motus ejus possit esse infinitae durationis. Et sic patet quod potentia infinita, quae non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore; sed potentia, quae est in magnitudine, oportet quod moveat corpus immediate, cum nullum corpus moveat nisi motum, unde, si moveret, sequeretur quod moveret non in tempore.

Potest adhuc melius dici quod potentia, quae non est in magnitudine, est intellectus, et movet per voluntatem; unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suae virtutis. Potentia autem quae est in magnitudine, non potest movere nisi per necessitatem naturae, quia probatum est quod intellectus non est virtus in corpore; et sic movet de necessitate secundum proportionem suae quantitatis; unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti. Secundum hoc, ergo, remotis praedictis objectionibus, procedit demonstratio Aristotelis.

Amplius: nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis, eo quod movens corporale in motu locali movet, attrahendo vel expellendo. Id autem quod attrahitur vel expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem, a principio motus usque ad finem; quum quandoque sit propinquius, quandoque remotius. Et sic nullum corpus potest movere motu continuo et regulari. Motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in octavo Physic. (t. c. 73-77.). Igitur movens primum motum non est corpus.

Item: nullus motus, qui est ad finem qui exit de potentia ad actum, potest esse perpetuus; quia, quum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. Si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. Tale autem non est aliquod corpus, neque aliqua virtus in corpore, quum omnia hujusmodi sint mobilia per se vel per accidens. Igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. Finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum; hoc autem est Deus. Deus igitur neque est corpus, neque virtus in corpore. Quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus coeli sit perpetuus, ut infra patebit (Lib. II. c. 36. et Lib. IV. c. 37.), tamen verum est quod motus ille non deficit, neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiae mobilis, quum non videatur motus coeli per diuturnitatem temporis lentescere. Unde demonstrationes praedictae suam efficaciam non perdunt.

Huic autem veritati demonstratae concordat divina auctoritas. Dicitur enim (Joan. IV. 24.): *Spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate oportet adorare.* Dicitur etiam (I. Tim. I. 17.): *Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo.* Et (Rom. I. 29.): *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Quae enim non visu, sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

Per hoc autem destruitur error primorum philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem, vel aquam, vel aliquid hujusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes, amicitiam et litem; qui etiam propter praedictas rationes confutantur. Nam, quum lis et amicitia sint in corporibus, secundum eos, sequitur prima principia moventia esse virtutes in corpore. Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia; per quod datur intelligi, quod posuerunt Deum esse corpus coeleste. Inter antiquos autem, solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum. Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis exsistentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et hujusmodi, occasionem habentes ex praedictis philosophorum erroribus. Praedictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Judaeorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum, sive Anthropomorphitarum haereticorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant; necnon et Manichaeorum, qui quamdam infinitam lucis substantiam, per infinitum spatium distentam, Deum existimabant. Quorum omnium errorum fuit occasio, quod, de divinis cogitantes, ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

CAPUT XXI.

QUOD DEUS EST SUA ESSENTIA.

Ex praemissis autem haberi potest, quod Deus est sua essentia, quidditas, seu natura.

1. In omni enim eo, quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Quum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter ejus essentiam, totum quod res est esset ejus essentia; et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non est sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter ejus essentiam; et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

2. Adhuc: solum illud videtur esse praeter essentiam vel quidditatem rei, quod non intrat diffinitionem ipsius. Diffinitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt, quae in diffinitione non cadunt. Sola igitur accidentia sunt in re aliqua, praeter essentiam ejus. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur (c. 23.); nihil igitur est in eo praeter essentiam ejus; est igitur ipse sua essentia.

3. Amplius: formae quae de rebus subsistentibus non praedicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formae quae non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae. Non enim dicitur quod Socrates aut homo aut animal sit albedo; quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subjectum subsistens. Similiter etiam formae naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis; unde non dicimus, quod hic vel ille ignis, aut ignis sit sua forma. Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui; licet etiam quidditas generis vel

speciei formam includat et materiam in communi; unde non dicitur quod Socrates vel homo sit humanitas. Sed divina essentia est per se singulariter exsistens et in seipsa individuata, ut ostendetur (c. 42.). Divina igitur essentia praedicatur de Deo, ut dicatur: « Deus est sua essentia ».

4. Praeterea: essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam, aliquo modo, ut causa; quum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei, quum sit primum ens, ut ostensum est (c. 13.). Deus igitur est sua essentia.

5. Item: quod non est sua essentia se habet, secundum aliquid sui, ad ipsam, ut potentia ad actum. Unde et per modum formae significatur essentia, ut puta humanitas. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra (c. 16.) ostensum est. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

CAPUT XXII.

QUOD IN DEO IDEM EST ESSE ET ESSENTIA.

Ex his autem, quae supra ostensa sunt, ulterius probari potest, quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quam suum esse.

1. Ostensum est enim supra (c. 15.) aliquid esse, quod per se necesse est esse: quod Deus est. Hoc igitur esse, quod necesse est, si est alicui quidditati conjunctum, quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se exsistere quidditati albedinis; aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se exsistere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse hujusmodi dependeat ab essentia, vel utrumque ab alia causa, vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem ejus, quod est per se necesse esse; quia, si ab alio dependet, jam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur, quod illa quidditas accidentaliter advenit ad rem, quae per se necesse est esse; quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale; et sic non erit ejus quidditas. Deus igitur non habet essentiam, quae non sit suum esse.

Sed contra hoc potest dici, quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit, nisi illa esset; sed dependet quantum ad conjunctionem, qua ei conjungitur; et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum conjungi non per se necesse est.

Haec autem responsio praedicta inconvenientia non evadit, quia, si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequitur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse; sed id quod est per se, necesse est illud esse. Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id, quod est per se necesse esse; non ergo est quidditas ejus. Hoc autem, quod est per se necesse esse, est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior. Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo, a quo dependet conjunctio sua ad essentiam illam; et sic redit idem quod prius.

2. Item: unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse non est per se necesse esse. Des autem est per se necesse esse; ergo Deus est suum esse.

3. Amplius: si esse Dei non est sua essentia, non autem pars ejus esse potest, quum essentia divina sit simplex, ut ostensum est (c. 18.), oportet

quod hujusmodi esse sit aliquid praeter essentiam ejus. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia ejus, convenit ei per aliquam causam. Ea enim, quae per se non sunt unum, si conjunguntur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam; aut per aliquid aliud. Si primo modo (essentia autem est secundum illud esse), sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile, quia prius, secundum intellectum, est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse; quod est impossibile, nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid; hoc enim non est impossibile; invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subjecti ante quod esse, intelligitur esse substantiale subjecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali. Si autem illi esse conveniat per aliquam aliam causam; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima. Deus autem est prima causa, non habens causam, ut supra (c. 13.) demonstratum est. Igitur illa quidditas quae acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei; necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

4. Amplius: *Esse* actum quemdam nominat; non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu. Omne autem cui convenit aliquis actus, aliquid diversum ab eo exsistens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum; actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse sese habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem supra (c. 16.) in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

5. Item: omne quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum; sed nulla res, in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse; ergo omnis res, in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18.). Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

6. Amplius: omnis res est per hoc quod habet esse; nulla igitur res, cujus essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicujus, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicujus non potest esse primum ens; quia id, quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui, quum quaereret a Domino, dicens (Exod. III. 13. 14.): *Si dixerint ad me filii Israël: Quod est nomen ejus? quid dicam eis?* Dominus respondit: *Ego sum qui sum; sic dices filiis Israël: Qui est, misit me ad vos,* ostendens suum proprium nomen esse: *Qui est.* Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicujus rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura. Hanc etiam veritatem catholici Doctores professi sunt. Ait namque Hilarius, in libro De Trinitate (lib. VII.): Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas. Boëtius etiam dicit, in libro De Trinitate (c. 2.), quod divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse.

CAPUT XXIII.

QUOD IN DEO NON SIT ACCIDENS.

Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo, super ejus essentiam, nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

1. Ipsum enim esse non potest participare aliquid, quod non sit de essentia sua; quamvis id quod est possit aliquid aliud participare; nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse; ergo nihil habet quod non sit de sua substantia; nullum ergo accidens ei inesse potest.

2. Amplius: omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit, quum sit praeter essentiam ejus cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam. Nihil enim inducit aliquam formam vel substantialem vel accidentalem in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu; quod quidem est per formam. Ergo Deus patietur et movebitur ab aliquo agente; quod est contra praedeterminata (c. 13.). Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis, quod sibi inest; impossibile autem est quod sit causa illius, secundum quod est recipiens ipsum, quia sic idem secundum idem, faceret seipsum in actu; ergo oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud; sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiae, et causant per formam, sic igitur Deus erit compositus; cujus contrarium superius probatum est (c. 18.).

3. Item: omne subjectum accidentis comparatur ad ipsum, ut potentia ad actum, eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale; sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est (c. 16. et 17.). In eo igitur nullum accidens esse potest.

4. Adhuc: cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo, secundum suam naturam, mutabile; accidens enim de se natum est inesse et non inesse. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis; cujus contrarium supra demonstratum est (c. 13. et 15.).

5. Amplius: cuicumque inest aliquod accidens, non est quidquid habet in se; quia accidens non est de essentia subjecti. Sed Deus est quidquid in se habet; in Deo igitur nullum est accidens.

Media sic probatur: Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. Deus autem est omnium causa; ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. Perfectissime autem convenit aliquid alicui, quod est ipsummet. Hoc enim perfectius est unum, quam quum aliquid alteri substantialiter unitur, ut forma materiae; quae etiam unio perfectior est, quam quum aliquid alteri accidentaliter inest. Relinquitur ergo quod Deus sit quidquid habet.

6. Item: substantia non dependet ab accidente, quamvis accidens dependeat a substantia; quod autem non dependet ab aliquo potest aliquando inveniri sine illo; ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Hoc

autem praecipue videtur simplicissimae substantiae convenire, qualis est substantia divina. Divinae igitur substantiae omnino accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam catholici Doctores conveniunt. Unde Augustinus in libro De Trinitate (lib. V. c. 4.) dicit, quod in Deo nullum est accidens.

Ex hac autem veritate ostensa, error quorumdam in lege Saracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinae essentiae superadditas.

CAPUT XXIV.

QUOD ESSE DIVINUM NON POTEST DESIGNARI PER ADDITIONEM DIFFERENTIAE SUBSTANTIALIS.

Ostendi etiam ex praedictis potest, quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

1. Impossibile enim est aliquid esse in actu, nisi omnibus exsistentibus, quibus esse substantiale designatur. Non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale vel irrationale. Unde etiam Platonici, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se exsistentes generum, quae designantur ad esse speciei per differentias essentiales; sed posuerunt ideas per se exsistentes solarum specierum, quae ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si ergo divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu, nisi illo superaddito exsistente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est (c. 22.); ergo substantia divina non potest esse in actu, nisi aliquo superveniente: ex quo potest concludi, quod non sit per se necesse esse; cujus contrarium supra ostensum est (c. 15.).

2. Item: omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra ostensum est (c. 16.), sed sua substantia est suum esse. Ergo esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

3. Amplius: omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiae. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, et est intrinsecum rei designatae; alias per id designari non posset substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiae. Sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei, quia jam ostensum est (c. 22.), quod esse Dei non est aliud ab essentia ejus. Relinquitur ergo quod sit pars essentiae divinae, et sic Deus erit compositus ex partibus essentialiter; cujus contrarium supra ostensum est (c. 18.).

4. Item: quod additur alicui ad designationem alicujus designatione essentiali, non constituit ejus rationem, sed solum esse in actu; rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu; non autem constituit rationem animalis, in quantum est animal, nam differentia non intrat diffinitionem generis. Sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei, cui additur, rationem propriae ejus quidditatis seu naturae; nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu. Hoc

autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra ostensum est (c. 22.). Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi, quo designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

CAPUT XXV.

QUOD DEUS NON SIT IN ALIQUO GENERE.

Ex hoc autem de necessitate concluditur, quod Deus non sit in aliquo genere.

1. Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se, per quod natura generis designetur ad speciem. Nihil enim est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Hoc autem in Deo est impossibile, ut ostensum est (c. praec.). Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

2. Amplius: si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. In genere accidentis non est; accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest; quia substantia, quae est genus, non est ipsum esse; alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causatum ab alio, quum ratio generis salvetur in omnibus, quae sub genere continentur; et sic nulla substantia esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis (c. 13. et 15.). Deus autem est ipsum esse; igitur non est in aliquo genere.

3. Item: quidquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt; alias genus de pluribus non praedicaretur. Oportet autem omnia, quae in eodem genere sunt, in quidditate generis convenire; quia de omnibus genus in *quod quid est* praedicatur. Esse igitur cujuslibet in genere exsistentis est praeter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est; Deus igitur in genere non est.

4. Amplius: unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis; genus autem praedicatur in *quod quid est*. Sed quidditas Dei est ipsum suum esse, secundum quod non collocatur aliquid in genere; quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur ergo, quod Deus non sit in genere.

Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum: Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem; nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae; quia sic genus poneretur bis in diffinitione speciei. Sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur; et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur, quod Deus non sit in genere.

Ex hoc etiam patet quod Deus diffiniri non potest, quia omnis diffinitio est ex genere et differentiis.

Patet etiam, quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum, quia principium demonstrationis est diffinitio ejusdem de quo fit demonstratio.

Potest autem alicui videri quod, quamvis nomen substantiae Deo proprie convenire non possit, quia Deus non substat accidentibus, res tamen

significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae; nam substantia est ens per se, quod Deo constat convenire; ex quo probatum est ipsum non esse accidens.

Sed ad hoc dicendum est, ex dictis (c. 23.), quod in diffinitione substantiae non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens, non posset esse genus, quia jam probatum est quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum; dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura, quae nec potest naturam vel rationem generis constituere; quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subjecto, nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse, et sic in ratione substantiae intelligantur, quod habeat quidditatem cui conveniat esse, non in alio. Hoc autem Deo non convenit; nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur, quod nullo modo est in genere substantiae: et sic nec in aliquo genere, quum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

CAPUT XXVI.

QUOD DEUS NON EST ESSE FORMALE OMNIUM.

Ex his confutatur quorumdam error, qui dixerunt Deum nihil aliud esse, quam esse formale uniuscujusque rei.

1. Nam esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis. Divinum autem esse non est esse substantiae neque esse accidentis, ut probatum est. Impossibile est igitur Deum esse illud esse, quo formaliter unaquaeque res est.

2. Item: res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem; vel quod res differant per hoc, quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est (c. 25.). Relinquitur ergo quod res propter hoc differant, quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura seu essentia divina, ut ostensum est (c. 22.). Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

3. Amplius; principium naturaliter prius est eo cujus est principium; esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium. Forma enim dicitur esse principium essendi, et similiter agens quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscujusque rei, sequetur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non erit necesse esse per se; cujus contrarium supra (c. 15.) ostensum est.

4. Adhuc: quod est commune multis non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione; sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu qui apprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est

animal; alias sequeretur quod, in Socrate et Platone, essent plura animalia: animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res exsistentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res exsistens, nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum est autem supra (c. 13.) Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

5. Item: generatio, per se loquendo, est via in esse, et corruptio via in non esse. Non enim generationis terminus est forma, et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse, et privatio non esse. Dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id quod talem formam acciperet. Si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis; quod est falsum, quum ipse sit aeternus, ut supra (c. 15.) ostensum est.

6. Praeterea: sequetur quod esse cujuslibet rei fuerit ab aeterno. Non igitur potest esse generatio vel corruptio; si enim sit generatio, oportet quod esse praeexsistens alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo alicui prius exsistenti aut nullo modo prius exsistenti: — Si primo modo, quum unum sit esse omnium exsistentium, secundum positionem praedictam, sequitur quod res, quae generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi; quod non facit generationem, sed alterationem. — Si autem nullo modo prius exsistebat, sequetur quod fiat ex nihilo; quod est contra rationem generationis. Igitur haec positio omnino generationem et corruptionem destruit; et ideo patet eam esse impossibilem.

Hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur *Deum excelsum et elevatum,* ut dicitur Isa. (VI. 1.); et eum *super omnia esse,* ut Rom. (IX. 5.) habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem sententia propelluntur qua et idololatrae, qui *incommunicabile nomen,* scilicet Dei, lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur Sapient. XIV. 21. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere: « Lapis est ens » quam: « Lapis est Deus ».

Huic autem errori quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum.

Primum est quarumdam auctoritatum intellectus perversus. Invenitur enim a Dionysio dictum (IV. c. Coel. Hier.): « Esse omnium est supersubstantialis Divinitas ». Ex quo intelligere voluerunt, ipsum esse formale omnium rerum Deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si Divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia, imo aliquid omnium. Quum enim Divinitatem super omnia dixit, ostendit, secundum naturam suam ab omnibus distinctum et super omnia collocatum. Ex hoc vero, quod dixit, quod Divinitas est esse omnium, ostendit quod a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur. Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dixit in II. cap. De div. nomin., quod « ipsius Dei neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figurae sigilli ad ceram ».

Secundum, quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium, non considerantes quod id, quod commune est

vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. Non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur; licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse et absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura, est non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator, in libro De causis (propos. 9. circa fin.), dicit quod causa prima, ex ipsa puritate suae bonitatis, ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

Tertium: quod eos in hunc errorem induxit, est divinae simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitae simplicitatis est, aestimaverunt illud, quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum; non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id, quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti.

Quartum etiam, quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi, quo dicimus Deum in omnibus rebus esse; non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore et nautam in navi.

CAPUT XXVII.

QUOD DEUS NON SIT FORMA ALICUJUS CORPORIS.

Ostenso igitur quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod Deus non sit alicujus rei forma.

1. Nam divinum esse potest esse alicujus rei quidditas, quae non sit ipsum esse, ut ostensum est (c. 22.); quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicujus alterius formam.

2. Amplius: forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium; Deus autem est ipsum esse; non ergo est Deus forma corporis.

3. Item: ex unione formae et materiae resultat aliquid compositum, quod est totum, respectu materiae et formae. Partes autem sunt in potentia, respectu totius; in Deo autem nulla est potentialitas; impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei.

4. Adhuc: quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicujus corporis habet esse in alio. Quum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicujus forma.

5. Praeterea: hoc idem potest ostendi, ex aeternitate motus, sic: Si Deus est forma alicujus mobilis, quum ipse sit primum movens compositum, erit movens seipsum. Sed movens seipsum potest moveri et non moveri; utrumque igitur in ipso est. Quod autem est hujusmodi non habet motus indeficien-

tiam ex seipso; oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur perpetuitatem motus. Et sic Deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum. Est autem hic processus utilis ponentibus aeternitatem motus; quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus coeli. Sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. Necessitas igitur uniformitatis motus coeli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non est pars corporis moventis seipsum, quasi aliqua forma ejus.

Huic autem veritati Scriptura concordat; dicitur enim (Psalm. VIII. 2.): *Elevata est magnificentia tua super coelos,* et (Job XII.): *Excelsior coelo est, et quid facies? longior terra mensura ejus est, et profundior mari.* Sic Gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam coeli, vel etiam animam totius mundi; et ex hoc errore idololatriam defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis, sed ratione animae; quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus ejus non indebite divinus cultus exhibebatur. Commentator etiam dicit in decimo secundo Metaphys. (t. c. 41.), quod hic locus fuit lapsus sapientium gentis Zabiorum, quia scilicet posuerunt Deum esse formam coeli.

CAPUT XXVIII.

DE PERFECTIONE DIVINA.

Licet autem ea quae sunt et vivunt perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum cui non deest alicujus generis nobilitas.

Omnis enim nobilitas cujusque rei est sibi secundum suum esse; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis; sic ergo secundum modum quo res habent esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitas deesse potest, quae alicui rei conveniat; sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut si esset aliqua albedo separata nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesset ex defectu recipientis albedinem qui eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei competat; sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse, quia per modum per quem habet aliquid esse deficit a non esse; a Deo ergo omnis defectus abscedit: est igitur universaliter perfectus. Ista vero quae tantum sunt non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti; non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse secundum quemdam particularem modum, et imperfectissimum.

Item: omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut procedat; semen enim est ab animali vel a planta; igitur primum ens debet esse perfectissimum. Ostensum est autem Deum esse primum ens; est ergo perfectissimus.

Amplius: unumquodque perfectum est, in quantum est actu, imperfectum autem secundum quod est in potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est; est igitur perfectissimus.

Amplius: nihil agit nisi secundum quod est in actu: actio igitur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur effectum, qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis; possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte ejus in quo terminatur. In genere autem causae efficientis fit reductio ad unam causam quae Deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. Oportet igitur quod quidquid actu est in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius quam sit in re illa; non autem e converso. Est igitur Deus perfectissimus.

Item: in unoquoque genere est aliquod perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur, quia ex eo unumquodque ostenditur magis et minus esse perfectum, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat: sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem quod est mensura omnium entium, non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse; ipsi igitur nulla deest perfectionum, quae aliquibus rebus conveniat, alias non esset omnium communis mensura.

Hinc est quod cum quaereret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino: *Ego ostendam tibi omne bonum,* ut habetur (Exod. XXXIII, 19.), per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Dionysius etiam in V. c. De div. nomin. dicit: « Deus non quodammodo est exsistens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in seipso accipit et praeaccipit ».

Sciendum tamen est quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur; quod enim factum non est, nec perfectum posse dici videtur. Sed quia omne quod fit de potentia in actum deductum est, et de non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum; quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quamdam igitur nominis extensionem perfectum dicitur, non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed etiam id quod est in actu completo absque omni factione, et sic Deum perfectum esse dicimus secundum illud (Matth. V. 48.): *Estote perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est.*

CAPUT XXIX.

DE SIMILITUDINE DIVINA.

Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri, vel non possit, considerari potest. Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione; necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri; de natura enim agentis est ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma

effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cujus causa aequivoca dicitur; sol enim in corporibus inferioribus calorem causat, agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cujus sol calidus dicitur, quamvis non una ratione; et sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur, in quibus suos effectus efficaciter inducit, a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum hujusmodi effectus non eodem modo possident calorem hujusmodi quo in sole invenitur. Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul; et inde est quod sacra Scriptura aliquando similitudinem inter Deum et creaturam commemorat, ut cum dicitur (Genes. I. 26.): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* aliquando vero similitudo negatur secundum illud (Isa. XL. 18.): *Cui ergo similem fecistis Deum aut quam imaginem ponetis ei?* et (Ps. LXXXII. 2.): *Deus, qui similis erit tibi?*

Huic autem rationi Dionysius concordat, qui in IX. c. De div. nomin. dicit: « Eadem similia sunt Deo et dissimilia: similia quidem secundum imitationem ejus, qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis ».

Secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur Deo creatura similis, quam e converso; simile enim alicui dicitur, quod ejus possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae; et sic creatura habet quod Dei est, unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est; unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse, sicut nec hominem dicimus suae imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur.

Multo etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturae simiietur; nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei quod ab alio accepit unde simile ei sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei similis sit, non autem e converso; non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.

CAPUT XXX.

QUAE NOMINA DE DEO POSSINT PRAEDICARI.

Ex his etiam considerari potest quid de Deo dici, vel non dici possit; quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de Deo simul, et aliis rebus: quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire, sed per aliud modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur, et de aliis rebus, sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia hujusmodi.

Quaecumque vero nomina hujusmodi perfectiones exprimunt, cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt, nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis propter duritiam intellectus: hujusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut homo et lapis,

nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant, quae ex propriis principiis specierum causantur, de Deo dici non possunt nisi metaphorice.

Quae vero hujusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur, sicut summum bonum, primum ens, et alia hujusmodi.

Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum; quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est, nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster a sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed non perfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens: sed non simplex, immo concretionem habens; unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, in concretione significat; quod vero ut simplex significat, non ut quod est, sed ut quo est. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis et boni; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum; et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur.

Possunt igitur, ut Dionysius docet (I. et IV. cap. De div. nomin.), hujusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem propter nominis rationem; negari vero propter significandi modum.

Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniantur per nomina a nobis imposita, significari non possunt nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum, vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa vel summum bonum; non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex praedictis patet.

CAPUT XXXI.

QUOD DIVINA PERFECTIO ET PLURALITAS NOMINUM DIVINAE SIMPLICITATI NON REPUGNAT.

Ex praedictis etiam videri potest quod divina perfectio et plura nomina dicta de Deo, ipsius simplicitati non repugnant; sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur. Qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole; virtus autem hujusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eum agens non sibi simile generaret: ex hac igitur virtute sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit est aliquid conforme calori; per eandem autem virtutem, per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem; et sic calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem. Ita et omnium perfectiones quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam ejus virtutem

attribui est necesse: quae quidem virtus non est alia a sua essentia, cum ei nihil accidere possit, ut probatum est (c. 23.).

Sic igitur sapiens Deus dicitur, non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia secundum quod sapientes sumus, virtutem ejus, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur; non autem dicitur lapis quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus determinatus essendi, secundum quem lapis a Deo distinguitur: imitatur autem lapis Deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem, et alia hujusmodi, sicut et aliae creaturae.

Hujusmodi autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis, et in virtutibus operativis humanis; intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa; intellectus etiam quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. Potestas autem regia ad omnia illa extenditur, ad quae diversae sub ipsa potestates ordinem habent: sic igitur et Deus per unum simplex suum esse, omnimodam perfectionem possidet quam res aliae; immo multo majorem per quaedam diversa consequuntur.

Ex quo patet necessitas plurium nominum de Deo dictorum. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae. Si autem ipsam essentiam, prout est, possemus intelligere, et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus, quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt (Zach. XIV. 9.): *In die illa erit Dominus unus, et nomen ejus unum.*

CAPUT XXXII.

QUOD NIHIL DE DEO ET REBUS ALIIS UNIVOCE PRAEDICATUR.

(I. part. quaest. XIII. art. 5.).

Ex his autem patet quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari; nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest: non enim univoce dicitur calidus ignis a sole generatus et sol. Rerum autem quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt, cum divisim et particulariter recipiant, quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur; patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

Amplius: si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequitur, nisi secundum eumdem essendi modum eamdem speciem vel formam suscipiat; non enim univoce dicitur domus quae est in arte et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliae etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eumdem modum essendi; nam nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis (c. 23.) patet, quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid de Deo univoce et rebus aliis praedicari.

Adhuc: omne quod de pluribus univoce praedicatur vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium; de Deo autem nihil praedicatur ut genus, nec ut differentia, ut supra (c. 25.) ostensum est; et sic nec ut diffinitio, nec etiam ut species quae ex genere et differentia constituitur, nec aliquid ei accidere potest, ut supra (c. 23.) demonstratum est. Et ita nihil de Deo praedicatur, neque ut accidens, neque ut proprium, nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

Item: quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. Deo autem neque secundum rationem, neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius; nihil igitur univoce de Deo et rebus aliis praedicatur.

Amplius: omne quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo praedicatur, nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem, nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

Adhuc: quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari; nam prius in diffinitione posterioris includitur, sicut substantia in diffinitione accidentis, secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in diffinitione entis secundum quod de substantia praedicatur, quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius, cum de Deo omnia praedicentur essentialiter; dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas: de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut Socrates dicitur homo, non quod sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici.

CAPUT XXXIII.

QUOD NON OMNINO NOMINA DICUNTUR DE DEO ET CREATURIS PURE AEQUIVOCE.

Ex praemissis etiam patet quod non quidquid de Deo et rebus aliis praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca; nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuatur: non enim nomen impositum uni, signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur et creaturis; consideratur enim in hujusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis (c. 29. et 32.) patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur.

Amplius: ubi est pura aequivocatio nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex praedictis (c. 29.) patet. Relinquitur igitur quod non dicantur de Deo secundum puram aequivocationem.

Item: quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in agnitionem alterius; nam co-

gnitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. Ex his autem quae in rebus aliis inveniuntur, in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis (c. 30. et 31.) patet. Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur hujusmodi de Deo et aliis rebus.

Adhuc: aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo, et creaturis, nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum; cujus contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

Amplius: frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed si nomina dicuntur de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina omnino de Deo intelligimus; cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur: frustra igitur diceretur, aut probaretur de Deo quod Deus est ens bonum, vel si quid aliud hujusmodi est.

Si autem dicatur quod per hujusmodi nomina solum de Deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens, quia non est de genere rerum inanimatarum, et sic de aliis, ad minus oportebit quod vivens de Deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati, et sic non erit pure aequivocum.

CAPUT XXXIV.

QUOD EA QUAE DICUNTUR DE DEO ET CREATURIS ANALOGICE DICUNTUR.

Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce, neque aequivoce, sed analogice, hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum. Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum, ut ejus subjectum, medicina, ut ejus effectivum, cibus, et ejus conservativum, urina, ut ejus signum; alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum, sicut ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquod tertium referantur. Hujusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum; oporteret enim aliquid Deo ponere prius, sed modo secundo.

In hujusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen, et secundum rem quandoque; quandoque vero non idem: nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius: idem invenitur prius et secundum nominis rationem, et secundum rei naturam. Sic substantia est prior accidente natura in quantum substantia est causa accidentis: et cognitione, in quantum substantia in diffinitione accidentis ponitur, et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente, et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. Quando vero illud quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, hinc in analogicis non est idem ordo secundum rem, et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi, quae est in sanitavis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectu. Sed quia hanc virtutem

per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus; et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur prius sanum secundum nominis rationem. Sic igitur quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius: unde et nominari dicitur a suis causatis.

CAPUT XXXV.

QUOD PLURA NOMINA DICTA DE DEO NON SUNT SYNONYMA.

Ostenditur etiam ex dictis, quod quamvis nomina de Deo dicta eamdem rem significent, non tamen sunt synonyma, quia non significant rationem eamdem; nam sicut diversae res uni simplici rei, quae Deus est, similantur per formas diversas, ita intellectus noster per diversas conceptiones aliqualiter ei similatur, in quantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur. Et ideo de uno intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus, quia illud simplex esse divinum hujusmodi est, ut ei secundum formas multiplices aliqua similari possint, ut supra ostensum est (c. 29 et 31.). Secundum autem diversas conceptiones diversa nomina intellectus adinvenit, quae Deo attribuit, et ita cum non secundum eamdem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significent. Non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus, quam rem intellectam significet.

CAPUT XXXVI.

QUALITER INTELLECTUS NOSTER DE DEO PROPOSITIONES FORMET.

Ex hoc etiam ulterius patet, quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis Deus omnino sit simplex. Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est (c. praec.), intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse; non enim intellectus modum quo intelligit, rebus attribuit intellectis, sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat, et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem quae est identitatis nota, cum dicit: Deus est bonus, vel bonitas: ita quod, si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur; unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota praepositionem interponendo, ut cum dicitur: Bonitas est in Deo; quia in hoc designatur aliqua diversitas quae competit intellectui, et aliqua unitas quam oportet ad rem referre.

CAPUT XXXVII.

QUOD DEUS EST BONUS.

(I. part. q. VI. art. 1.).

Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest. Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus ejus; nam virtus est uniuscujusque quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Virtus autem est perfectio quaedam: tunc enim unum quodlibet perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem, ut patet in septimo Phys. (t. c. 18.); ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est: et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum. Ostensum est (c. 28.) autem, Deum esse perfectum; est igitur bonus.

Item ostensum est supra (c. 13.) esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est; movet autem, sicut movens omnino immobile, quod movet sicut desideratum.

Deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum, quorum primum est quod est bonum; nam apparens bonum non movet per seipsum, sed secundum quod habet aliquam speciem boni: bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod Deus est, est vere bonum.

Adhuc: bonum est quod omnia appetunt, ut Philosophus optime dictum introducit primo Ethicor. (c. 1.); omnia autem appetunt esse actu secundum suum modum, quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu, boni rationem constituit: unde et per privationem actus, a potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per Philosophum patet in nono Metaphys. (t. c. 19.). Deus autem est ens actu, non in potentia, ut supra ostensum est (c. 16.); est igitur vere bonus.

Amplius: communicatio esse et bonitatis, ex bonitate procedit, quod quidem patet ex ipsa natura boni, et ex ejus ratione; naturaliter enim bonum uniuscujusque et actio est perfectio ejus. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est: agendo autem esse et bonitatem et alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicujus quod simile sibi possit producere, ut patet per Philosophum in quarto Metheoreorum (t. c. 18.). Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quae etiam movet agentem ad agendum; propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui esse. Haec autem diffusio Deo competit; ostensum est enim supra (c. 13.), quod Deus est aliis causa essendi, sicut per se ens necesse esse. Est igitur vere bonus.

Hinc est quod in Psalm. LXXII. 1. dicitur: *Quam bonus Israël Deus his qui recto sunt corde;* et (Thren. III. 25.) dicitur: *Bonus est Dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum.*

CAPUT XXXVIII.

QUOD DEUS EST IPSA BONITAS.

(I. part. q. VI. art. 1.).

Ex his autem haberi potest, quod Deus sit sua bonitas; esse enim actu, in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non est solum ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra (c. 22.) ostensum est. Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

Praeterea: perfectio uniuscujusque est bonitas ejus, ut ostensum est (c. 37.); perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra (c. 28.) ostensum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas.

Item: unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participatione dicitur bonum; quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire, quia in causis finalibus non proceditur in infinitum; infinitum enim repugnat fini, bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod primum bonum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquod aliud, sed sit per essentiam suam bonum. Hoc autem Deus est; est igitur Deus sua bonitas.

Item: id quod est, participare aliquid potest; ipsum autem esse, nihil: quod enim participat, potentia est; esse autem, actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est (c. 22.); non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

Amplius: omne simplex, suum esse, et id quod est, unum habet; nam si sit aliud et aliud, jam simplicitas tolleretur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est (c. 18.); igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse: est igitur sua bonitas.

Per eadem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas; propter quod dicitur (Matth. XIX. 17.): *Nemo bonus, nisi solus Deus.*

CAPUT XXXIX.

QUOD IN DEO NON POSSIT ESSE MALUM.

Ex hoc autem manifestum apparet quod in Deo non potest esse malum; esse enim, et bonitas, et omnia quae per essentiam dicuntur, nihil praeter se habent admixtum, licet id quod est bonum possit aliquid praeter esse et bonitatem habere. Nihil enim prohibet hoc quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi: sicut quod est corpus, potest esse album et dulce; unumquodque autem intra suos rationis terminos concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est bonitas, non solum bonus, ut ostensum est (c. 37. et 38.): non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas, et ita malum in eo omnino esse non potest.

Amplius: id quod est oppositum essentiae alicujus rei, sibi omnino convenire non potest dum manet, sicut homini non potest convenire irrationa-

bilitas vel insensibilitas, nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa bonitas, ut ostensum est (c. praec.): ergo malum quod est bono oppositum in eo locum habere non potest, nisi esse desisteret; quod est impossibile, cum sit aeternus, ut supra ostensum est (c. 15.).

Adhuc: cum Deus sit suum esse, nihil participative de Deo dici potest, ut patet ex ratione supra inducta; si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest, ut sit essentia alicujus; ei enim esse deficeret quod bonum est, ut ostensum est (c. 37.): in malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

Item: malum bono oppositum est; ratio autem boni in perfectione consistit; ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in Deo, qui est vere perfectus, esse non debet, ut supra (c. 28.) ostensum est; in Deo igitur malum esse non potest.

Praeterea: perfectum est aliquid secundum quod est actu; ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu; ergo malum vel privatio est, vel privationem includit. Privationis autem subjectum est potentia: hoc autem in Deo esse non potest; igitur nec malum.

Praeterea: si bonum est quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquaeque natura refugit in quantum hujusmodi; quod autem est alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et praeter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam, secundum quod est ei malum, etsi possit ei esse naturale secundum aliquid ejus in rebus compositis. Deus autem compositus non est, nec aliquid esse potest in eo violentum, vel praeter naturam, ut ostensum est (c. 19.); malum igitur in Deo esse non potest.

Hoc etiam sacra Scriptura confirmat; dicitur enim (I. Joan. I. 5.): *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae;* et (Job XXXIV. 10.): *Absit a Deo impietas, et ab omnipotente iniquitas.*

CAPUT XL.

QUOD DEUS EST OMNIS BONI BONUM.

(I. part. q. VI. art. 4.).

Ostenditur etiam ex praedictis quod Deus sit omnis boni bonum. Bonitas enim uniuscujusque est perfectio ipsius, ut dictum est (c. 3.). Deus autem cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione, omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est (c. 28); sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit, et ita est omnis boni bonum.

Item: quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi in quantum habet quamdam similitudinem ejus quod per essentiam dicitur, sicut ferrum dicitur ignitum in quantum quamdam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est (c. 38.); igitur nihil dicetur bonum nisi in quantum habet aliquam similitudinem divinae bonitatis: est igitur ipse bonum omnis boni.

Adhuc: cum unumquodque appetibile sit propter finem, boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile, oportet quod unumquodque dicatur bonum, vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est

a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut infra (c. 74.) probabitur.

Hinc est quod Dominus suam visionem Moysi promittens dicit (Exod. XXXIII. 19.): *Ego ostendam tibi omne bonum:* et (Sap. VII. 11.) dicitur de divina Sapientia: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.*

CAPUT XLI.

QUOD DEUS SIT SUMMUM BONUM.

(I. part. q. VI. art. 2.).

Ex hoc autem ostenditur quod Deus sit summum bonum: nam bonum universale praeeminet cuilibet bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius; bonitas enim totius et perfectio praeeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia, sicut universale bonum ad particulare, cum sit omnis boni bonum, ut ostensum est (c. praec.); est igitur ipse summum bonum.

Praeterea: id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est (c. 38.); est igitur ipse summum bonum.

Item: quod est maximum in unoquoque genere, est causa aliorum quae sunt in illo genere; causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est (c. praec.); est igitur ipse summum bonum.

Amplius: sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtius, quia in eo nec actu, nec potentia malum esse potest, et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est (c. 39.); est igitur ipse summum bonum.

Hinc est quod dicitur (I. Reg. II. 2.): *Non est sanctus ut est Deus.*

CAPUT XLII.

QUOD DEUS EST UNUS.

(I. part. q. XI. art. 3.).

Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum; non enim possibile est esse duo summe bona: quod enim per superabundantiam dicitur in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est (c. 41.); Deus igitur est unus.

Praeterea: ostensum est (c. 28.), Deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit; si igitur sunt plures dii, oportet esse plura hujusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile; nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio ei admisceatur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ab invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere.

Item: quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo est, sicut melius potest esse; non enim potentia agentis primi deest potentiae, quae est in rebus ad perfectionem. Sufficienter

autem omnia complentur reducendo in unum primum principium; non est igitur ponere plura principia.

Amplius: impossibile est unum motum continuum et regularem a pluribus motoribus esse; nam si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris, quod non competit in primo motore; perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul movent, quilibet eorum est quandoque movens, et quandoque non: ex quo sequitur quod motus non sit continuus, neque regularis: motus enim continuus et unus est ab uno motore; motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere, sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur: motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est (VIII. Phys. t. c. 54. et seqq. et 73. et seqq.); ergo oportet ejus motorem esse unum.

Adhuc: substantia autem corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum; nam est illa bonitas plenior cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est, desideret optimum quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturae inveniuntur reduci ad unum primum praeter quem non est alius primus qui nullo modo reducatur in ipsum; ergo praeter substantiam spiritualem, quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus; non est igitur nisi unus Deus.

Amplius: omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum, sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem; nam quod aliqua diversa in habitudine aliqua uniantur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur; nec potest esse ex diversis ordinationibus, quia non potest esse quod unum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diversi, et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens, vel oportet reducere ad aliquod unum primum ordinans, qui ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes hujus mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam juvantur, sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex praedictis patet; nec hoc est per accidens, cum sit semper, vel in majori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem. Sed praeter hunc mundum non est alius; non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

Adhuc: si sunt duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi: oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur, vel uni tantum, vel utrique; et sic oportet vel alterum, vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per seipsum, sicut supra (c. 18.) ostensum est; impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit necesse esse; et sic plures deos.

Amplius: illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi, aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale, quia omne quod advenit rei, nihil faciens ad esse ipsius, est accidens; ergo hoc accidens habet causam: aut ergo essentiam ejus quod est necesse esse, aut aliquid aliud. Si essentiam ejus, cum ipsa necessitas essendi sit essentia ejus, ut ex praedictis

patet (c. 16.), necessitas essendi erit causa illius accidentis; sed necessitas essendi invenitur in utroque; ergo utrumque habebit illud accidens, et sic non distinguentur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi ergo illud aliud esset, hoc accidens non esset, et nisi hoc accidens esset, distinctio praedicta non esset; ergo nisi esset illud aliud, ista duo quae ponuntur necesse esse, non essent duo, sed unum; ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero; et sic neutrum est necesse esse per seipsum. Si autem illud in quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut animatum includitur in diffinitione animalis; aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quod ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione includitur, sicut cuicumque convenit animal, convenit animatum; et sic cum ambobus praedictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest; nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu: ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis, sed non potest esse animal actu, nisi sit rationale vel irrationale. Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi; quod est impossibile propter duo: primo, quia ejus quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse, ut probatum est (c. 22.); secundo, quia sic necesse esse acquireretur esse per aliquid aliud; quod est impossibile. Non est ergo possibile ponere plura, quorum quilibet sit necesse esse per seipsum.

Adhuc: si sunt duo dii, aut hoc nomen, Deus, de utroque praedicatur univoce, aut aequivoce. Si aequivoce, hoc est praeter intentionem praesentem, nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine aequivoce nominari, si usus loquentium admittat; si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque praedicetur secundum unam rationem, et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud: si secundum unum, ergo non erunt duo, sed unum tantum; duorum enim non est unum esse, si substantialiter distinguantur: si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutrum erit sua quidditas vel suum esse. Sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est (c. 22.); ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos.

Amplius: nihil eorum quae conveniunt huic signato in quantum est hoc signatum, possibile est alii convenire, quia singularitas alicujus rei non inest alteri praeter ipsum singulare, sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi convenit in quantum est hoc signatum; ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat, et sic impossibile est quod sint plura quorum quodlibet sit necesse esse, et per consequens impossibile est esse plures deos. Probatio mediae: si enim illud quod est necesse esse non est hoc signatum in quantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat; unumquodque autem secundum hoc quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis, quod est esse hoc signatum; ergo quod est necesse esse, dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu, quod est contra rationem ejus quod est necesse esse: oportet igitur quod id quod est necesse esse, sit necesse esse secundum hoc quod est signatum.

Adhuc: natura significata hoc nomine, Deus, aut est per seipsam indivi-

duata in hoc Deo, aut per aliquid aliud: si per aliud, oportet quod sit ibi compositio; si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat; illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. Impossibile est igitur esse plures deos.

Amplius: si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque; oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et in illo. Sed hoc est impossibile, quia natura divina non recipit additionem neque differentiam rerum essentialium, neque accidentalium, ut supra (c. 23. et 24.) ostensum est: nec etiam natura divina est forma alicujus materiae, ut possit dividi ad materiae divisionem; impossibile est igitur esse plures deos.

Item: esse proprium cujuslibet rei est tantum unum; sed ipse Deus est esse suum, ut supra (c. 22.) ostensum est; impossibile est igitur esse nisi unum Deum.

Adhuc: secundum hunc modum res habent esse, quo possident unitatem, unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat. Sed divina natura est potissime habens esse; est igitur in ea maxime unitas; nullo igitur modo in plura distinguitur.

Amplius: in unoquoque genere videmus multitudinem ab aliqua unitate procedere, et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur; quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeat. Sed omnia in esse conveniunt; oportet igitur esse unum tantum, quod sit rerum principium, quod Deus est.

Item: in quolibet principatu ille qui possidet, unitatem desiderat; unde inter principatus est potissima monarchia sive regnum: multorum etiam membrorum unum est caput, ac per hoc evidenti signo apparet, ei cui convenit principatus, unitatem deberi; unde et Deum, qui est omnium causa, oportet unum simpliciter confiteri.

Hanc autem confessionem divinae unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus; nam (Deuter. VI. 4.) dicitur: *Audi, Israël, Dominus Deus tuus, Deus unus est,* et (Exod. XX. 3.): *Non erunt tibi dii alii praeter me,* et (Ephes. IV. 5.): *Unus Dominus, una fides,* etc.

Hac autem veritate repelluntur Gentiles deorum multitudinem confitentes, quamvis plures eorum unum Deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos deos nominabant, creatos esse asserebant; omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et praecipue ratione sapientiae, et felicitatis, et rerum gubernationis. Quae quidem consuetudo loquendi etiam in sacra Scriptura invenitur, dum sancti angeli aut etiam homines, vel judices dii nominantur, sicut illud (Psalm. LXXXV. 8.): *Non est similis tibi in diis, Domine,* et alibi (LXXXI. 6.): *Ego dixi: dii estis,* et multa hujusmodi per varia Scripturae loca inveniuntur. Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichaei, duo prima ponentes principia, quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impugnaverunt dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures Deos esse, cum tamen Filium verum Deum auctoritate Scripturae credere cogantur.

CAPUT XLIII.

QUOD DEUS EST INFINITUS.

(I. part. q. VII. art. 1.).

Cum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt (I. Phys. t. c. 15. 18. 23.), non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, cum ostensum sit (c. 42.) solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem, vel partium, vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest, cum ostensum sit (c. 20.) eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum conveniat; quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad propriae naturae bonitatem, sive completionem: dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo compleatur; pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam consequitur; nam ex hoc ipso quod aliquid in actu est, activum est. Secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis; et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis; nam, ut Augustinus (De Trin. lib. VI. c. 9.) dicit, quod in his quae non mole magna sunt, illud omne est majus quod est melius esse. Ostendendum est igitur secundum hujus magnitudinis modum Deum infinitum esse, non autem sic ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali; nam hujusmodi quantitas nata est finem habere: unde secundum subtractionem eorum quae sunt nata habere, infinita dicuntur, et propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfectionis suae terminus, sive finis, sed est summe perfectum: et sic Deo infinitum attribui debet. Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicujus rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra (c. 25. et 28.) ostensum est; est igitur infinitus.

Amplius: omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est, quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis: actus igitur in nullo exsistens, nullo terminatur: puta si albedo esset per se exsistens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio exsistens, quia nec est forma in materia, ut probatum est (c. 26. et 27.), nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra (c. 21.) ostensum est; relinquitur igitur ipsum esse infinitum.

Adhuc: in rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra (c. 6.) ostensum est; aliquid quod est actus et potentia, sicut res ceterae. Sed potentia cum dicatur ad actum non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus sit infinitus in sua actualitate.

Item: tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum; unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum

suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque omni potentia, ut supra ostensum est (c. 16.); est igitur infinitus.

Amplius: ipsum esse absolute consideratum, infinitum est; nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse esse per seipsum; igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

Adhuc: omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum, et cujus esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est; nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo: est igitur infinitus in bonitate.

Amplius: intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur, cujus signum est quod qualibet quantitate finita data intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus in infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita; oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum, et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

Item: effectus non potest extendi ultra suam causam; intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa: non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster majus Deo. Si igitur omni finito potest aliquid majus cogitare, relinquitur autem Deum finitum non esse.

Amplius: virtus infinita non potest esse in essentia finita, quia unumquodque agit per suam formam, quae vel est essentia ejus vel pars essentiae, virtus autem principium actionis nominat. Sed Deus non habet virtutem activam finitam; movet enim in tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra (c. 20.) ostensum est. Relinquitur igitur Dei essentiam esse infinitam.

Haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi, qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinae virtutis; nam unumquodque agens tanto est virtuosius in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu, in actum reducit, sicut majori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aërem. Sed illud quod omnino non est, infinite distat ab actu nec est aliquo modo in potentia; igitur si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam.

Haec autem ratio, etiam secundum eos, qui ponunt aeternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinae virtutis; confitentur enim Deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes hoc modo Deum aeternum sempiterni mundi causam extare, sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii, si ab aeterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta secundum rationem praedictam, nihilominus sequitur Dei virtutem infinitam esse; nam sive ex tempore secundum nos, sive ab aeterno secundum eos res produxerit, nihil esse potest in re, quod non ipse produxerit, cum sit universale essendi principium, et sic, nulla praesupposita materia, vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem virtutis activae accipere secundum proportionem potentiae passivae; nam quanto potentia passiva major praeexsistit, vel praeintelligitur, tanto a majori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, cum virtus finita producat ali-

quem effectum praesupposita potentia materiae, quod Dei virtus, quae nullam potentiam praesupponit, non sit finita, sed infinita, et ita essentia infinita.

Amplius: unaquaeque res tanto est diuturnior, quanto ejus esse causa est efficacior; illud igitur cujus diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciae infinitae. Sed diuturnitas Dei est infinita; ostensum est enim supra (c. 15.) ipsum esse aeternum; cum igitur non habeat aliam causam sui esse praeter seipsum, oportet ipsum esse infinitum.

Huic autem veritati sacra Scriptura testimonium perhibet: ait namque Psalmista (Ps. CXLIV. 3.): *Magnus Dominus, et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis.*

Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes posuerunt infinitum primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti; propriam enim vocem ignorabant, aestimantes infinitatem principii ad modum quantitatis discretae, secundum Democritum, qui posuit athomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles principia rerum; vel ad modum quantitatis continuae, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus esse primum omnium principium. Sed cum ostensum sit per sequentium philosophorum studium, quod non est aliquod corpus infinitum, et huic conjungatur, quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum, concluditur quod neque est corpus neque virtus in corpore infinitum illud, quod est primum principium.

CAPUT XLIV.

QUOD DEUS EST INTELLIGENS.

(I. part. q. XIV. art. 1.).

Ex praemissis autem ostendi potest quod Deus sit intelligens; ostensum enim est supra (c. 13.) quod in moventibus et motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet mobilia omnia reducere, ut probatum est (c. 13.), in unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum, se movet per appetitum et apprehensionem; sola enim hujusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est movere, et non moveri. Pars igitur movens in primo movente seipsum, oportet quod sit appetens et apprehendens; in motu autem qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum; appetibile autem et apprehensum est movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem, qui est pars moventis seipsum, sicut appetibile ad appetentem, non autem sicut appetibile sensuali appetitu; nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed hujus praedicti boni cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis. Id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc; oportet igitur primum movens esse appetibile, ut intellectum; et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens, quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc, quod ei tamquam intelligibile unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi (Metaph. XII. t. c. 36. et infra) voluerunt.

Adhuc: idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium non in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile; nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur nisi in intellectu; oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens.

Amplius: in nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum ejus quod movet absque intellectu, sed magis e converso; omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens quod Deus est, sicut instrumenta ad agens principale. Cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem.

Item: ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia, cujus signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia; unde et intellectus est universalium, et non singularium, quia materia est individuationis principium: formae autem intellectae in actu, fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde si ex hoc sunt formae intellectae in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia. Ostensum est autem supra (c. 17. et 20.) Deum esse omnino immaterialem; est igitur intelligens.

Adhuc: Deo nulla perfectio deest, quae in aliquo genere entium inveniatur, ut supra (c. 28.) ostensum est, nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus (c. 18.) patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum, nam per hoc ipsum est quodam modo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens.

Item: omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio; alias non magis in hunc quam in illum finem intenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos; non enim a casu naturales utilitates consequuntur, sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor: hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse, quem Deum dicimus, ut ex supradictis (c. 13 et 37.) patet; non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret: Deus igitur est intelligens.

Amplius: omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto; nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus exsistentes sunt imperfectae, quia particulariter, et non secundum communitatem suae rationis; oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae, cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu, et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes; sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur; dicitur enim (Job IX. 4.) de Deo: *Sapiens corde est, et fortis robore;* et (XII. 16.): *Apud ipsum est fortitudo et sapientia;* et (Psalm. CXXXVIII. 6.): *Mirabilis facta est*

scientia tua ex me; et (Rom. XI. 33.): *O altitudo divitiarum sapientae et scientiae Dei!*

Hujus autem fidei veritas in tantum apud homines invaluit ut ab intelligendo nomen Dei imponerent; nam Theos, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a theaste, quod est considerare vel videre.

CAPUT XLV.

QUOD INTELLIGERE DEI EST SUA ESSENTIA.

(I. part. quaest. XIV. art. 4.).

Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere est sua essentia; intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliquid extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quidquid autem est in Deo, est divina essentia; intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse est ipse Deus; nam Deus est sua essentia et suum esse.

Praeterea: intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam; sed esse divinum est ejus essentia, ut supra (c. 22.) probatum est; ergo intelligere divinum est ejus intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia, alias esset accidens Deo; oportet igitur quod intelligere divinum sit ejus essentia.

Amplius: actus secundus est perfectior quam actus primus, sicut consideratio quam scientia; scientia autem vel intellectus Dei est ipsa ejus essentia, si est intelligens, ut ostensum est (c. 41.), cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet (c. 22. et 23.). Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius, et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis; unde non erit primum.

Adhuc: intelligere est actus intelligentis; si igitur Deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum, sicut potentia ad actum, et ita in Deo erit potentia et actus, quod est impossibile, ut probatum est (c. 16. et 17.).

Item: omnis substantia est propter suam operationem; si igitur operatio Dei sit aliquid aliud quam divina substantia, erit finis ejus aliquid aliud a se, et sic Deus non erit sua bonitas, cum bonum cujuslibet sit finis ejus.

Si autem divinum intelligere est ejus esse, necesse est quod intelligere ejus sit simplex, aeternum et invariabile, et actu tantum exsistens, et omnia quae de divino esse probata sunt. Non est igitur Deus in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

CAPUT XLVI.

QUOD DEUS PER NIHIL ALIUD INTELLIGIT, QUAM PER SUAM ESSENTIAM.

(I. part. quaest. XIV. art. 2.).

Ex his autem quae supra ostensa sunt, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia; species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est ejus essentia, ut ostensum est (c. 45.); esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa, si alia intelligibili specie, quam sua essentia intellectus divinus intelligeret; quod supra ostensis (c. 45.). repugnat.

Adhuc: per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus actu sentiens; comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicujus, quod esse non potest, ut supra ostensum est (c. 16. et 17.).

Amplius: species intelligibilis in intellectu praeter essentiam ejus exsistens, esse accidentale habet, ratione cujus scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut supra (c. 23.) ostensum est; igitur non est in intellectu ejus aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.

Adhuc: species intelligibilis similitudo est alicujus intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intellectualis species praeter essentiam ipsius, similitudo alicujus intellecti erit, aut igitur divinae essentiae, aut alterius rei. Ipsius quidem divinae essentiae non potest esse, quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem: nec etiam potest esse in intellectu ejus species alia praeter essentiam ipsius, quae sit alerius rei similitudo; illa enim similitudo imprimeretur ei ab aliquo, non autem a seipso, quia sic idem esset agens et patiens, essetque aliquid agens quod non suam, sed alterius similitudinem induceret in patiente, et sic non omne agens sibi simile ageret, nec ab alio; esset enim aliquid agens prius eo. Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis praeter ipsius essentiam.

Praeterea: intelligere Dei est ejus esse, ut ostensum est (c. 45.); si igitur intelligeret per aliquam speciem, quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia, quod est impossibile; non igitur intelligit per aliquam speciem, quae non sit sua essentia.

CAPUT XLVII.

QUOD DEUS PERFECTE INTELLIGIT SEIPSUM.

(I. part. quaest. XIV. art. 3.).

Ex hoc autem ulterius patet, quod ipse seipsum perfecte intelligit. Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex

duobus perfectio intellectualis operationis dependet: unum est, ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur; aliud est, ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo majorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quae est species intelligibilis, qua intellectus divinus intelligit, et ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

Adhuc: res materialis intelligibilis efficitur per hoc, quod a materia et a materialibus conditionibus separatur: quod ergo est per sui naturam ab omni materia et omnibus conditionibus materialibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente: ipse autem Deus intelligens est, ut probatum est (c. 44.); igitur cum sit immaterialis omnino, et sibi ipsi maxime sit unum, maxime ergo seipsum intelligit.

Item: ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu, et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu; nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo: essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet (c. 45.). Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ut ex dictis (c. 46.) manifestum est, relinquitur quod Deus seipsum perfecte intelligat: Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

Adhuc: omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem; nam esse naturale Dei, et esse intelligibile unum et idem sunt, cum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam, igitur seipsum, cum ipse sit sua essentia.

Amplius: actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum secundum objecta distinguuntur; tanto igitur erit perfectior intellectus operatio, quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina, cum sit perfectissimus actus et prima veritas; operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima, cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est (c. 45.). Deus igitur seipsum intelligit.

Adhuc: rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas, maxima est intelligere Deum, cum natura intellectualis aliis praeemineat, cujus perfectio est intelligere. Nobilissimum autem intelligibile Deus est; Deus igitur maxime seipsum intelligit.

Hoc autem divina auctoritate confirmatur: ait namque Apostolus (I. ad Corinth. II. 10.) quod *Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei.*

CAPUT XLVIII.

QUOD DEUS PRIMO ET PER SE SOLUM SEIPSUM COGNOSCIT.

(I. part. quaest. XIV. art. 5.).

Ex praemissis autem apparet quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit. Illa enim solum res est prima et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit; operatio enim formae, quae est operationis principium, proportionatur. Sed id quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, ut

probatum est (c. 46.); igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet.

Adhuc: impossibile est simul multa primo, et per se intelligere; una enim operatio non potest simul multis terminari. Deus autem seipsum quandoque intelligit, ut probatum est (c. 47.). Si igitur intelligat aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus Dei mutetur de consideratione sui in considerationem illius; id autem est eo ignobilius; sic igitur intellectus divinus mutatur in pejus, quod est impossibile.

Amplius: operationes intellectus distinguuntur penes objecta. Si igitur Deus intelligit se, et aliud a se quasi principale objectum, habebit plures operationes intellectuales; ergo vel sua essentia erit in plura divisa, vel aliquam intellectualem operationem habebit, quae non est sua substantia, quorum utrumque impossibile esse monstratum est (c. 42. et 45.). Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

Item: intellectus secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius; si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo et per se, sequitur quod ipse sit in potentia respectu alicujus alterius; quod est impossibile, ut ex dictis patet (c. 16.).

Praeterea: intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est, quod actu intelligit, quod quidem est per hoc, quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilius; quod est impossibile.

Amplius: ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo, quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita, et sic vel erit essentia divina composita, vel scientia erit accidens Deo, quorum utrumque impossibile esse ex dictis (c. 18. et 23.) manifestum est. Relinquitur igitur quod illud quod est primo et per se intellectum a Deo, nihil est aliud quam sua substantia.

Adhuc: operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet, secundum id quod est per se et primo intellectum, cum hoc sit ejus objectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret quasi per se et primo intellectum, ejus operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet, secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, cum sua operatio sit ejus essentia, ut ostensum est (c. 45.); sic igitur impossibile est, quod intellectum a Deo primo et per se sit aliud ab ipso.

CAPUT XLIX.

QUOD DEUS COGNOSCIT ALIA A SE.

(I. part. quaest. XIV. art. 5.).

Ex hoc autem quod Deus seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a se in seipso cognoscat etiam ponere oportet; effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae; unde et scire dicimur unumquodque, cum causam ejus cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis; cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

Adhuc: omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexsistit similitudo, cum

omne agens agat sibi simile; omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter; quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias in seipso intelligit.

Amplius: quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici, et quae ei conveniunt secundum suam naturam. Deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. Cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam, quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum, quod est aliud ab ipso; nihil enim sui ipsius causa est; ergo Deus cognoscit alia a se.

Colligentes igitur has duas conclusiones apparet Deum cognoscere seipsum, quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa. Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit in VII. cap. De div. nomin., dicens: « Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causae continentiam scit omnia »; et infra: « Divina sapientia seipsam cognoscens, scit alia »: cui etiam sententiae attestari videtur Scripturae sacrae auctoritas, nam in Psal. CI. 20. de Deo dicitur: *Prospexit de excelso sancto suo,* quasi de seipso excelso alia videns.

CAPUT L.

QUOD DEUS HABET PROPRIAM COGNITIONEM DE REBUS OMNIBUS.

(I. part. quaest. XIV. art. 6.).

Quia vero quidam dixerunt quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens ea in quantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem suiipsius, restat ostendendum quod Deus cognoscit omnes alias res, prout ab invicem sunt distinctae et a Deo: quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum. Ad hujus autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis, supponatur quod ex supradictis aliquatenus patet, et infra (Lib. II. c. 15.) plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest, quod non sit ab eo causatum, vel mediate vel immediate; cognita autem causa cognoscitur ejus effectus. Quidquid igitur est in quacumque re, potest cognosci cognito Deo, et omnibus causis mediis, quae sunt inter Deum et res. Sed Deus seipsum cognoscit, et omnes causas medias quae sunt inter ipsum, et rem quamlibet; quod enim seipsum perfecte cognoscat, jam ostensum est (c. 47.); seipso autem cognito, cognoscit iterum quod ab illo mediate est, et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quidquid est in re; hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt communia et propria. Deus ergo propriam de rebus cognitionem habet secundum quod sunt ab invicem distinctae.

Adhuc: omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit, secundum propriam facti rationem, quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum, cum suum esse sit suum intelligere; unumquodque autem agit in quantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

Amplius: rerum distinctio non potest esse a casu; habet enim ordinem certum. Oportet igitur ex alicujus causae intentione distinctionem in rebus esse; non autem ex intentione alicujus causae per necessitatem naturae agentis, quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis, intentio potest esse ad multa, in quantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicujus causae cognoscentis; videtur enim intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare, unde et Anaxagoras (apud Aristot. VIII. Phys. t. c. 15. et 77.) distinctionis principium intellectum dixit. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicujus causarum secundarum, quia omnes hujusmodi causae sunt de universitate causatorum distinctorum; est igitur hoc primae causae quae per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

Item: quidquid Deus cognoscit, perfectissime cognoscit; est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto, ut supra (c. 28.) ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur; ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse ejus, unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia in universali, oportet etiam quod propriam habeat cognitionem de rebus.

Adhuc: quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae; per se autem accidentia entis, in quantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in quarto Metaph. (t. c. 3. et 4.). Deus igitur si cognoscendo essentiam suam, cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem; multitudo autem sine distinctione intelligi non potest; intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctae.

Amplius: quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi, sicut qui cognoscit albedinem scit quod recipit magis et minus; sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo se, cognoscit naturam universalem entis, non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra (c. 28.) probatum est, oportet quod cognoscat omnes gradus entium; et sic de rebus aliis a se habebit propriam cognitionem.

Praeterea: quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo. Sed Deus cognoscit seipsum perfecte; ergo cognoscit omnia quae sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam, cum sit omnis entis principium; ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

Adhuc: quicumque scit aliquam naturam, scit an illa natura sit communicabilis; non enim animalis naturam sciret perfecte, qui nesciret eam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem; scit ergo Deus quot modis ejus essentiae aliquid simile esse oportet. Sed ex hoc sunt diversitates formarum, quia divinam essentiam res diversimode imitantur, unde Philosophus (I. Phys. t. c. 10.) formam naturalem divinum quoddam nominat. Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

Praeterea: apud homines et alios cognoscentes, habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine ab invicem sunt distinctae. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequitur eum insipientissimum esse secundum

illos qui ponebant Deum non cognoscere litem, quam omnes cognoscunt: quod pro inconvenienti habet Philosophus in primo De anima (t. c. 80.) et in tertio Metaph. (t. c. 15.).

Hoc etiam auctoritate Scripturae canonicae edocemur: dicitur namque (Gen. I. 31.): *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona;* et (Hebr. IV. 13.): *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus: omnia* [*autem*] *nuda et aperta sunt oculis ejus.*

CAPUT LI.

RATIONES AD INQUIRENDUM QUALITER MULTITUDO INTELLECTORUM SIT IN INTELLECTU DIVINO.

Sed ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sint multa.

Non autem haec multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina, et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod supra (c. 31.) multipliciter est remotum; aut essent superaddita essentiae divinae, et sic esset in Deo aliquod accidens, quod supra (c. 23.) impossibile esse ostendimus.

Nec iterum potest poni hujusmodi formas intelligibiles per se exsistere, quod Plato praedicta inconvenientia vitans, videtur posuisse introducendo ideas; nam formae rerum naturalium sine materia exsistere non possunt, cum nec sine materia intelligantur.

Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem; nam cum formae praedictae sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere, cujus contrarium supra (c. 46.) ostensum est.

Item: cum omne quod est praeter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra ostendetur (Lib. II. c. 15.), necesse est, si formae praedictae extra Deum sunt, ab eo causatas esse: ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra (Lib. II. c. 23. et 24.) ostendetur; ergo Deum intelligere hujusmodi intelligibilia, praeexigitur ordine naturae ad hoc quod hujusmodi intelligibilia sint: non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem, quod intelligibilia multa per se exsistant extra eum.

Adhuc: intelligibile in actu, est intellectus in actu, sicut et sensibile in actu, est sensus in actu: secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet; nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibili specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequitur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia ipsius, et sic indigebit aliquo reducente in actu, quod est impossibile; nam hoc esset eo prius.

Praeterea: intellectum oportet esse in intelligente; non igitur sufficit ponere formas rerum per se exsistentes extra intellectum divinum, ad hoc quod Deus multitudinem rerum intelligat; sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

CAPUT LII.

RATIONES QUOD HUJUSMODI MULTITUDO INTELLIGIBILIUM NON EST IN INTELLECTU DIVINO.

Ex eisdem etiam rationibus apparet, quod non potest poni quod multitudo intelligibilium praedictorum sit in aliquo alio intellectu praeter divinum, vel animae, vel angeli, sive intelligentiae; nam sic intellectus divinus quantum ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posteriori intellectu, quod etiam est impossibile.

Sicut enim res in se subsistentes a Deo sunt, ita etiam quae a rebus sunt: unde et ad esse praedictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum praeexigitur intelligere divinum per quod Deus est causa.

Sequitur etiam intellectum divinum esse in potentia, cum sua intelligibilia non sint ei conjuncta.

Sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio: non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponatur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur, sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

CAPUT LIII.

QUOMODO MULTITUDO INTELLECTORUM SIT IN DEO.

Praemissa autem dubitatio, faciliter solvi potest si diligenter inspiciatur qualiter res intellectae in intellectu exsistant; et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile procedamus, considerandum est, quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non exsistit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro per quam fit intellectus in actu. Exsistens autem in actu, per hujusmodi speciem sic per propriam formam intelligit rem ipsam, non autem ita, quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente, secundum quod habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis, ut forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est, quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius quam significat diffinitio; et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non exsistit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim

quod species intelligibilis, quae est forma intellectus, et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei similem, quia quale est unumquodque, talia operatur; et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat. Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra (c. 46.) ostensum est; sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

CAPUT LIV.

QUOMODO DIVINA ESSENTIA UNA EXSISTENS SIT PROPRIA SIMILITUDO ET RATIO OMNIUM INTELLIGIBILIUM.

Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum; nam cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse esse, ut dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea similitudinem unam habere, sicut homo et asinus in quantum sunt animalia. Ex quo sequitur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem; nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris; similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur.

Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum: quod qualiter sit investigandum est. Ut enim Philosophus dicit in octavo Metaph. (t. c. 10.), formae et diffinitiones rerum, quae eas signant, sunt similes numeris; nam in numeris una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur, ut patet in binario et ternario; similiter autem est in diffinitionibus, nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque rationali aut irrationali addito, specie differt. In his autem, quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura; nam ea quae ad esse alicujus rei conjuncta requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse conjuncta, interdum disjunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit, et per hoc in ternario potest considerari binarium tantum, et in animali rationali id quod est sensibile tantum; unde intellectus, id quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum: similiter etiam et in homine accipere potest proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum hujusmodi, et singularium specierum ejus, nisi aliquas differentias adderet positivas. Propter hoc quidam philosophus, Clemens nomine, dicit,

quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit; non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra (c. 31.) ostensum est. Forma autem omnis tam propria quam communis secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quaedam non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse; intellectus igitur divinus id quod est proprium uniuscujusque in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur, et in quo ab ejus perfectione deficit unumquodque, utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae, et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis, et non intellectus propriam formam animalis, et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum; unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.

Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius, distinctio autem est pluralitatis principium, oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures, vel distinctae, nisi secundum quod Deus agnoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi; et secundum hoc Augustinus dicit, quod Deus alia ratione fecit hominem, et alia equum, et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam aliqualiter salvatur Platonis opinio (in Parmenide et Thim. et alibi) ponentis ideas secundum quas formantur omnia quae in rebus materialibus exsistunt.

CAPUT LV.

QUOD DEUS OMNIA SIMUL INTELLIGIT.

Ex his autem ulterius apparet quod Deus omnia simul intelligit. Intellectus noster simul multa actu intelligere non potest, quia cum intellectus in actu sit intellectum in actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum unum genus, quod est impossibile. Dico autem secundum unum genus, quia nihil prohibet idem subjectum informari diversis formis diversorum generum; sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles quibus intellectus formatur ad hoc quod ipsa sint intellecta in actu, omnes sunt unius generis: habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species, in unam essendi non conveniant rationem: unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum, quae sunt extra animam. Et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur, quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem: et similiter simul intelligit propositionem, non prius subjectum, et postea praedicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit. Ex his igitur accipere possumus quod quaecumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi: omnia autem quae Deus cognoscit una specie cognoscit, quae est sua essentia; omnia igitur simul intelligere potest.

Item: vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio, unde et phantasmata in organo conservata, interdum non actu imaginamur, quia intentio non refertur ad ea; appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur; quae autem oportet sub una et eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta: quia enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit, et simul intuetur utrumque. Omnia autem quae sunt in divina scientia, sub una intentione necesse est cadere; intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre, quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

Amplius: intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem; cum enim operationes secundum objecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus qua considerabatur primum, et qua considerabatur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quae est sua essentia, ut probatum est supra (c. 45.); non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat.

Adhuc: successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu; cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supradictis (c. 13.) haberi potest; nulla igitur est in consideratione divina successio, et sic omnia quae cognoscit, simul considerat.

Item: intelligere Dei est ipsum suum esse, ut ex supradictis (c. 45.) patet; in esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra (ibid.) ostensum est; igitur nec consideratio Dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

Praeterea: omnis intellectus intelligens unum post alium est quandoque potentia intelligens, et quandoque actu; dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed semper in actu intelligens; non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

Huic autem veritati testimonium sacra Scriptura affert: dicitur enim (Jacob I. 17.), quod *apud* Deum *non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.*

CAPUT LVI.

QUOD IN DEO NON EST HABITUALIS COGNITIO.

(I. part. q. XIV. art. 1. ad 1.).

Ex hoc autem apparet, quod in Deo non est habitualis cognitio. In quibuscumque enim est habitualis cognitio non omnia simul cognoscuntur, quaedam cognoscuntur actu, alia cognoscuntur habitu. Deus autem omnia simul actu intelligit, ut probatum est (c. praec.); non est igitur in eo habitualis cognitio.

Praeterea: habens habitum et non considerans, est quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligeret; ostensum est autem (c. praec.) quod intellectus divinus nullo modo est in potentia; nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

Adhuc: omnis intellectus habitualiter aliquid cognoscentis, est aliud ejus essentia quam sua operatio intellectualis, quae est ipsa consideratio: intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio, non autem ejus essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est sua operatio, ut supra (c. 45.) ostensum est; non est igitur in ejus intellectu habitualis cognitio.

Item: intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione, unde nec felicitas quae est optimum ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus, non erit universaliter perfectus, cujus contrarium ostensum est supra (c. 28.).

Amplius: ostensum est (c. 46.) quod ipse est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiae superadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit, nam habitus vel est habilitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fit intelligens, vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum exsistentium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum; non est igitur in ipso habitualis scientia.

Praeterea: habitus quaedam qualitas est; Deo autem non potest nec qualitas, nec aliquid accidens accidere, ut supra (c. 23.) probatum est; non igitur Deo competit habitualis cognitio.

Quia vero dispositio qua quis est habitu tantum considerans, aut volens vel agens, assimilatur dispositioni dormientis, hinc est quod David, ut habitualem dispositionem a Deo removeret, dicit (Ps. CXX. 4.): *Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israël.* Hinc etiam est quod (Eccli. XXIII. 28.) dicitur: *Oculi Domini multo plus lucidiores super solem;* nam sol semper est in actu lucendi.

CAPUT LVII.

QUOD COGNITIO DEI NON EST DISCURSIVA.

(I. part. quaest. XIV. art. 7.).

Ex hoc autem ulterius habetur, quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva. Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio, quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones: non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit, quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans; hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta judicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia dijudicat. Ostensum est autem (c. 55.) quod Deus non considerat unum post alium quasi successive, sed simul omnia; non ergo cognitio ejus est ratiocinativa vel discursiva, quamvis omnium discursum et ratiocinationem cognoscat.

Item: omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia et conclusionem; non enim oporteret consideratis principiis ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quae est sua essentia, ut supra probatum est (ibid.); non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

Praeterea: omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia, et aliquid de actu; nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem

intellectu potentia locum non habet, ut supra (c. 16.) ostensum est; non est igitur ejus intellectus discursivus.

Amplius: in omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum; nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis, unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. In divina autem scientia nihil potest esse causatum, cum ipsa Dei scientia sit ipse Deus, ut ex superioribus (c. 45.) patet. Dei igitur scientia non potest esse discursiva.

Adhuc: ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota, sicut patet de primis principiis. Sed in Deo non potest esse cognitio nisi naturalis, immo nisi essentialis; sua enim scientia est sua essentia, ut supra (ibid.) probatum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

Praeterea: omnem motum necesse est reduci in primum movens, quod est movens tantum, et non motum; illud igitur a quo est prima origo motus, est omnino esse movens et non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra (c. 13.) ostensum est; oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem, non motum. Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. Non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

Item: quod est supremum in nobis, est inferius in eo quod in Deo est; nam inferius non attingit superius nisi in sui summo. Supremum autem in nostra cognitione est non ratio, sed intellectus qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

Amplius: a Deo omnis defectus removendus est, eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra (c. 28.) ostensum est. Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio; nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo quod per se cognoscitur, nec ad id quod per aliud est notum natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud: quod autem intellectualiter cognoscitur, per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio; unde manifestum est, quod defectus quidam intellectus est ratiocinatio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

Adhuc: absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente; non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cujus similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra (c. 54.) probatum est; non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

Patet etiam solutio eorum quae discursum in divinam scientiam inducere videntur: tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit, quod quidem ostensum est non fieri discursive, cum ejus essentia se habeat ad alia, non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas: tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur si Deus syllogizare non posset; habet enim syllogizandi scientiam tamquam judicans, et non sic syllogizando discurrens.

Huic autem veritati rationibus probatae etiam sacra Scriptura testimonium perhibet: dicitur enim (Hebr. IV. 13.): *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus;* quae enim ratiocinando scimus, non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

CAPUT LVIII.

QUOD DEUS NON INTELLIGIT COMPONENDO ET DIVIDENDO.

(I. part. quaest. XIV, art. 14.)

Per eadem etiam ostendi potest, quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividentis. Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam: essentiam autem suam non cognoscit componendo vel dividendo; cognoscit enim seipsum sicut est. In ipso autem nulla est compositio; non igitur intelligit per modum componentis et dividentis.

Adhuc: ea quae intellectu componuntur et dividuntur, nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quod est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque, cujus contrarium supra ostensum est (c. 55.).

Amplius: in Deo non potest esse prius et posterius; compositio autem et divisio posterior est consideratione ejus quod quid est, quae est ejus principium; in operatione igitur divini intellectus compositio et divisio esse non potest.

Item: proprium objectum intellectus est quod quid est; unde circa hoc non decipitur intellectus, nisi per accidens. Circa compositionem autem et divisionem decipitur, sicut et sensus, qui est propriorum, semper est verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est; in divino igitur intellectu non est compositio et divisio, sed solum simplex rei acceptio.

Amplius: propositionis per intellectum componentem et dividentem formata compositio in ipso intellectu exsistit, non in re quae est extra animam. Si igitur intellectus divinus de rebus judicet per modum intellectus componentis et dividentis, erit intellectus ipse compositus; quod est impossibile, ut ex supradictis (c. 18.) patet.

Item: intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa dijudicat; compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit, unde compositionem qua intellectus dijudicat hominem esse animal, non dijudicat triangulum esse figuram; compositio autem vel divisio operatio quaedam intellectus est. Si igitur Deus res considerat componendo et dividendo, sequitur quod suum intelligere non sit unum tantum, sed multiplex, et sic et sua essentia non erit una tantum, cum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra (c. 45.) ostensum est.

Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat; nam essentia sua cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum; et sic per ipsam Deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit.

His autem sacrae Scripturae auctoritas consonat: dicitur enim (Isa. LV. 8.): *Non enim cogitationes meae, cogitationes vestrae;* et tamen (Psal. XCIII. 11.) dicitur: *Deus scit cogitationes hominum,* quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere. Dionysius etiam dicit (cap. VII. De div. nomin.):

« Igitur divina sapientia seipsam cognoscens, cognoscit omnia et materialia immaterialiter, et indivisibiliter divisibilia et multa unitive ».

CAPUT LIX.

QUOD A DEO NON EXCLUDITUR VERITAS ENUNTIABILIUM.

(I. part. quaest. XXXVI. art. 5. ad 1.).

Ex hoc autem apparet quod licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum componentis et dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas, quae secundum Philosophum (VI. Metaphys. t. c. 8.) solum circa compositionem et divisionem intellectus est. Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non est quod non est, ad id in intellectu veritas pertinet, quod intellectus dicit, non ad operationem, qua id dicit; non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale. Sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est (c. 57. et 58.), et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis.

Amplius: cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, nec est rei aequatum, nec rei inaequale, cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur. Incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem, vel applicationem ad rem, unde de se nec verum, nec falsum dici potest, sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus intelligendo quod quid est apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam ut hujusmodi rei quidditatem: unde licet ipsum incomplexum, et etiam diffinitio non sit per se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est, dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in tertio De anima (t. c. 26.). Et si per accidens possit esse falsus, in quantum vel diffinitio includit aliquam complexionem vel partium diffinitionis ad invicem, vel totius diffinitionis ad diffinitum ; unde diffinitio dicetur, secundum quod intelligitur ut hujus vel illius rei diffinitio, secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes diffinitionis non cohaereant in invicem, ut si dicatur animal insensibile, vel falsa secundum hanc rem, prout diffinitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur per impossibile, quod sic intellectus divinus solum in complexu cognosceret, adhuc esset verus cognoscendo suam quidditatem, ut suam.

Adhuc : divina simplicitas perfectionem non excludit, quia in suo esse simplici habet quidquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum, seu formarum invenitur, ut supra ostensum est (c. 28.). Intellectus autem noster apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis sive divisionis, sicut in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu

mixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet per utramque cognitionem et complexorum, et incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando jam usque ad compositionem pervenit; ergo et in ipsa simplici Dei intelligentia est veritas.

Item: cum Deus omnis boni bonum sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est (c. 40.), bonitas intellectus ei deesse non potest; sed verum est bonum intellectus, ut patet per Philosophum in sexto Ethic. (c. 3.); ergo veritas in Deo est.

Et hoc est quod dicitur in Psal. LXXXV. 15.: *Est autem Deus verax.*

CAPUT LX.

QUOD DEUS EST VERITAS.

(I. part. quaest. XXVI. art. 1.).

Ex praemissis autem apparet quod ipse Deus est veritas. Veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis, ut dictum est (c. praec.). Intelligere autem Dei est sua substantia, ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est (c. 45.), non superveniente aliqua perfectione perfectum est, sed per seipsum perfectum, sicut et de divino esse, supra ostensum est (c. 28.). Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

Item: veritas est quaedam bonitas intellectus secundum Philosophum (VI. Ethic. c. 3.); Deus autem est sua bonitas, ut supra ostensum est: ergo est etiam sua veritas.

Praeterea: de Deo nihil participative dici potest, cum sit suum esse, quod nihil participat, sed veritas est in Deo, ut supra (c. praec.) ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter, ut supra ostensum est (c. 38.). Deus ergo est sua veritas.

Amplius: licet verum proprie non sit in rebus, sed in mente, res tamen interdum vera dicitur secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur: unde Avicenna dicit in sua Metaphys. (Tract. I. c. 6. et VIII. c. 6.), quod veritas rei est proprietas esse uniuscujusque rei, quod stabilitum est ei, in quantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et in quantum propriam sui rationem quae est in mente divina imitatur. Sed Deus est sua essentia; ergo sive de veritate intellectus loquamur, sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

Hoc autem confirmatur auctoritate Domini de se dicentis (Joan. XIV. 6.): *Ego sum via, veritas, et vita.*

CAPUT LXI.

QUOD DEUS EST PURISSIMA VERITAS.

Hoc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas et deceptio admisceri potest: veritas enim falsitatem non compatitur, sicut nec albedo nigritudinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas; igitur in eo falsitas esse non potest.

Amplius: intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est, sicut nec sensus in proprio sensibili. Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum est (c. 58.); impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

Praeterea: intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex principiis primi ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinans aut discorsivus, ut supra (c. 57.) ostensum est; non igitur potest esse in ipso falsitas aut deceptio.

Item: quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto ejus proprium objectum est universalius, plura sub se continens: unde id quod visus cognoscit per accidens, hoc sensus communis aut imaginatio apprehendit, ut sub proprio objecto contentum. Sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo; ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum, sicut cognoscibilia proprie et per se, et non secundum accidens. In talibus autem virtus cognoscitiva non errat; in nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

Amplius: virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo: secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum; verum enim dicere est bonus actus intellectus, virtutis autem est actum bonum reddere. Sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis; est enim in fine perfectionis. Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

Adhuc: scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur, unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae: ex hoc enim verum est, quod intellectu dijudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum, unde oportet quod scientia ejus sit mensura rerum, sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est, in quantum arti concordat: talis igitur est comparatio intellectus divini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inaequalitate intellectus humani et rei, non est in rebus, sed in intellectu; si igitur non esset omnimoda adaequatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas, quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate; nulla igitur inaequalitas est inter intellectum divinum et res, nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

Item: sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius; naturaliter enim appetimus verum cognoscere et refugimus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est (c. 39.); non potest igitur in eo esse falsitas.

Hinc est quod dicitur (Rom. III. 4.): *Est autem Deus verax;* (Num. XXIII. 19.): *Non est Deus ut homo ut mentiatur;* et (Joan. I. 5.): *Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae.*

CAPUT LXII.

QUOD DIVINA VERITAS EST PRIMA ET SUMMA VERITAS.

(I. part. quaest. XVI. art. 5.).

Ex his autem quae ostensa sunt, manifeste habetur quod divina veritas sit prima et summa veritas; sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate, ut patet per Philosophum in secundo Metaph. (t. c. 4.), et hoc ideo, quia verum et ens se invicem consequuntur. Est enim verum cum dicitur esse quod est; vel non esse quod non est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum; ergo et sua veritas est prima et summa.

Item: quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit; sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est (c. 60.); sua igitur veritas est summa et prima veritas.

Praeterea: veritas in nostro intellectu ex hoc est, quod adaequatur rei intellectae, aequalitatis autem causa est unitas, ut patet in quinto Metaph. (t. c. 20.); cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

Amplius: illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generi: unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis; veritas enim nostri intellectus mensuratur a re, quae est extra animum, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur, quod consonat rei; veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum qui est causa rerum, ut infra (Lib. II. c. 24.) probabitur, sicut veritas artificiatorum ab arte artificis: tunc enim vera est arca quando consonat arti. Cum ergo Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cujuslibet ejus veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut Philosophus tradit in decimo Metaph. (t. c. 7.). Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

CAPUT LXIII.

RATIONES VOLENTIUM A DEO SUBTRAHERE COGNITIONEM SINGULARIUM.

Sunt autem quidam qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur: ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quandam assimilationem fiat, unde et in nobis illae solae potentiae singularia apprehendunt, quae materialibus organis utuntur, ut imaginatio, et sensus, et hujusmodi. Intellectus autem noster, quia immaterialis est, singularia non agnoscit; multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit; et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit.

Secunda est, quod singularia non semper sunt; aut igitur semper scientur a Deo, aut quandoque scientur, et quandoque non scientur: primum esse non potest, quia de eo quod non est, non potest esse scientia, quae sola verorum est; ea autem quae non sunt vera, esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut supra (c. 45.) ostensum est.

Tertia ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quaedam contingenter; unde de eis certa cognitio esse non potest, nisi quando sunt: certa enim cognitio est, quae falli non potest. Cognitio autem omnis quae est de contingenti, cum futurum est, falli potest; potest enim evenire oppositum ejus quod cognitione tenetur: si enim non posset oppositum evenire, jam necessarium esset; unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed conjecturalis aestimatio quaedam. Supponere autem oportet omnem Dei cognitionem esse certissimam et infallibilem, ut supra (c. 61.) ostensum est. Impossibile etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter ejus immutabilitatem, ut dictum est (c. 45.). Ex his igitur videtur sequi, quod singularia contingentia non cognoscat.

Quarta est ex hoc, quod quorumdam singularium causa est voluntas. Effectus autem antequam sit non potest nisi in sua causa cognosci; sic enim solum esse potest antequam in se esse incipiat. Motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi a volente, in cujus potestate sunt. Impossibile est igitur quod Deus de hujusmodi singularibus quae causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate. Infinitum enim in quantum hujusmodi est ignotum, nam omne quod cognoscitur, sub cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur, cum mensuratio nihil aliud sit quam certificatio rei mensuratae; unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem sunt infinita ad minus in potentia; impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat.

Sexta est ex ipsa vilitate singularium. Cum enim nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitate scientiae redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est; non igitur ejus nobilitas patitur quod Deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat.

Septima est ex malitia quae in quibusdam singularibus invenitur. Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente, malum autem in Deo esse non possit, ut supra (c. 39.) ostensum est, videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia; privatio enim non nisi in potentia esse potest. Ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularibus notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

CAPUT LXIV.

ORDO DICENDORUM CIRCA DIVINAM COGNITIONEM.

Ad hujus autem erroris exclusionem, ut etiam divinae scientiae perfectio ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singularia praedictorum, ut ea quae sunt veritati contraria repellantur. Primo ergo ostendemus, quod divinus intellectus singularia cognoscit; secundo quod cognoscit ea

quae non sunt in actu; tertio quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione; quarto quod cognoscit motus voluntatis; quinto quod cognoscit infinita; sexto quod cognoscit quaelibet vilia et minima in entibus; septimo quod cognoscit mala, et privationes quaslibet vel defectus.

CAPUT LXV.

QUOD DEUS SINGULARIA COGNOSCAT.

(I. part. q. XIV. art. 11.).

Primo igitur ostendamus quod singularium cognitio Deo non potest deesse. Ostensum enim est supra (c. 49.), quod Deus cognoscit alia in quantum est causa eis: effectus autem divini subsistentes sunt res singulares; hoc enim modo Deus causat res in quantum facit eas esse in actu. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in septimo Metaph. (t. c. 51.). Deus igitur cognoscit res alias a se, non solum in universali, sed etiam in singulari.

Item: cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci, sicut cognita anima rationali et corpore tali cognoscitur homo. Singularis autem in sua essentia constituitur ex materia designata et forma individuata, sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima, ut essentia hominis universalis hac ex anima et corpore, ut patet in septimo Metaph. (t. c. 34.); unde sicut haec cadunt in diffinitione hominis universalis, ita illa caderent in diffinitione Socratis, si posset diffiniri. Cuicumque igitur adest cognitio materiae, et eorum per quae materia designatur, et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit: cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in ejus essentia, in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum universale essendi principium, a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia, et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

Amplius: natura generis perfecta non potest cognosci nisi ejus differentiae primae et passiones propriae cognoscantur; non enim perfecte sciretur natura numeri, si par et impar ignoraretur. Sed universale et singulare sunt differentiae, vel per se passiones entis; si igitur Deus cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale, si cognosceret intentionem universalitatis, et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal, ita non perfecte cognosceret singulare, si cognosceret rationem singularitatis, et non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quod Deus res singulares cognoscat.

Adhuc: sicut Deus est ipsum suum esse, ita et suum cognoscere, ut ostensum est (c. 45.); sed ex hoc quod est suum esse, oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi, sicut in prima essendi origine, ut supra (c. 28.) habitum est. Ergo oportet quod in ejus cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte: hoc autem non esset,

si ei singularium notitia deesset, cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat; impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

Praeterea: in omnibus virtutibus ordinatis communiter invenitur, quod virtus superior ad plura se extendit, et tamen est unica: virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et tamen multiplicatur respectu illorum, sicut patet in imaginatione et sensu; nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quae quinque vires sensuum cognoscunt, et ad plura. Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine; quidquid ergo homo diversis viribus cognoscit intellectu, imaginatione, et sensu, hoc Deus uno suo simplici intellectu considerat; est igitur singularium cognoscitivus quae nos sensu et imaginatione apprehendimus.

Amplius: divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, ut infra ostendetur (Lib. II. c. 24.), et sic ejus cognitio, quam de rebus aliis habet, est ad modum practicae cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta, nisi ad singularia perveniatur, nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est. Divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

Adhuc: primum mobile movetur a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra ostensum est (c. 44.); non autem posset motor aliquis per intellectum causare motum, nisi cognosceret mobile in quantum natum est moveri secundum locum: hoc est, in quantum est hic et nunc, et per consequens in quantum est singulare. Intellectus igitur, qui est motor primi mobilis, cognoscit primum mobile in quantum est singulare; qui quidem motor vel ponitur Deus, et sic habetur propositum, vel aliquid quod est infra Deum, cujus intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

Item: agens honorabilius est patiente et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quae est inferioris gradus non potest agendo producere suam similitudinem in gradum altiorem; sed forma superior poterit producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem, sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formae corruptibiles in istis inferioribus. Virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti; in hoc tamen differunt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas; in cognitione autem Dei est e converso, per actionem formae intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem producere non potest, in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur: ad intellectum autem producitur per virtutem intellectus agentis in quantum omnino a conditionibus materiae exuitur, et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formae intellectus divini cum pertingat usque ad rerum minima ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

Praeterea: sequeretur inconveniens, quod Philosophus (I. De anima, t. c. 80.) contra Empedoclem inducit, scilicet Deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit, quae etiam homines cognoscunt.

Haec autem probata veritas etiam Scripturae sacrae auctoritate firmatur: dicitur enim (Hebr. IV. 13.): *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus;* error etiam contrarius excluditur (Eccli. XVI. 16.): *Non dicas, a Deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur?*

Patet etiam ex dictis, qualiter objectio in contrarium facta non recte concludit; nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiae et formae similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

CAPUT LXVI.

QUOD DEUS COGNOSCIT EA QUAE NON SUNT.

(I. part. quaest. XIV. art. 9.).

Secundo ostendendum est, quod Deo non deest notitia eorum etiam quae non sunt. Ut enim ex supradictis (c. 61.) patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas, quae scibilium ad scientiam nostram. Est autem hujusmodi comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo, quod ejus scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum Philosophus in praedicamentis (c. Ad aliquid) de circuli quadratura, non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divinae scientiae ad res alias, quod etiam non exsistentium esse potest.

Item: cognitio divini intellectus comparatur ad res alias, sicut cognitio artificis ad artificiata, cum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem suae artis cognitione etiam ea quae nondum sunt artificiata cognoscit; formae enim artis ex ejus scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quae nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet, Deum eorum quae non sunt, notitiam habere.

Praeterea: Deus cognoscit alia a se per suam essentiam, in quantum est similitudo eorum quae ab eo procedunt, ut ex dictis (c. 54.) patet: sed cum essentia Dei sit infinitae perfectionis, ut supra (c. 43.) ostensum est, quaelibet autem alia res habet esse, et perfectionem terminatam, impossibile est quod universitas rerum aliarum adaequet essentiae divinae perfectionem: extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea quae sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem suae essentiae cognoscit, extendit se ejus cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae non sunt.

Amplius: intellectus noster secundum illam operationem qua cognoscit quod quid est, notitiam habere potest etiam eorum quae non sunt actu; potest enim leonis vel equi essentiam comprehendere omnibus hujusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est, non solum diffinitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supradictis (c. 59.) patet; potest igitur etiam eorum quae non sunt notitiam habere.

Adhuc: effectus aliquis in sua causa praenosci potest, etiam antequam sit, sicut praenoscit astrologus eclipsim futuram ex consideratione ordinis coelestium motuum. Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam; se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi effectus suos cognoscit,

ut supra (c. 49.) ostensum est; nihil igitur prohibet quin etiam quae nondum sunt cognoscat.

Amplius: intelligere Dei successionem non habet, sicut nec ejus esse; est igitur totum simul, semper manens, quod de ratione aeternitatis est: temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum: non quidem ejus indivisibilis, quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui. Hujus enim similitudinem habet instans temporis; sed ejus indivisibilis, quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato coëxsistit; nam cum tempus motum non excedat, aeternitas quae omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori, vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas; cujus exemplum utcumque in circulo est videre; puncto enim inter circumferentias signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coëxsistit simul; ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit, centrum vero quod est extra circumferentiam ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coëxsistit aeterno, quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coëxsistere, nisi toti, quia successionis durationem non habet; quidquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens, nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit exsistens. Relinquitur igitur, quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.

Per has igitur rationes apparet, quod Deus non entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia eamdem habent habitudinem ad ejus scientiam; ea enim quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt a Deo sciuntur quasi ejus virtuti possibilia; unde non cognoscit ea ut exsistentia aliqualiter in seipsis, sed ut exsistentia solum in potentia divina, quae quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci, secundum notitiam simplicis intelligentiae. Ea vero quae sunt praesentia, praeterita, vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis, et horum cognitio dicitur notitia visionis. Non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum ejus aeternitas est praesens in sua indivisibilitate omni tempori, et tamen esse cujuscumque rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est repraesentabilis per multa quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cujuslibet causae, secundum quam praeexsistunt effectus in causis. Esse etiam cujuslibet rei quod habet in se ipsa, est ab ea exemplariter deductum. Sic igitur non entia cognoscit Deus in quantum aliquo modo habent esse, vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis, quod rationi scientiae non obsistit.

His autem quae praemissa sunt etiam sacrae Scripturae auctoritas testimonium perhibet: dicitur enim (Eccli. XXII. 29.): *Domino Deo nostro antequam crearentur nota sunt omnia, sicut et post perfectum respicit omnia;* et (Hier. I. 5.): *Priusquam te formarem in utero, novi te.*

Patet autem ex praemissis, quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout haec,

sed prout provenit ex oppositione, cum ostensum sit (c. 55.), quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis.

CAPUT LXVII.

QUOD DEUS COGNOSCIT SINGULARIA CONTINGENTIA FUTURA.

Ex his autem jam aliqualiter patere potest quod contingentium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt. Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est contingens. Enim cum futurum est, potest non esse, et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse, falli potest; falleretur enim si non erit, quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore, non potest non esse: potest autem, in futurum non esse, sed hoc non jam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est; unde nihil certitudini sensus deperit, cum quis viderit currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio, quae supra contingens fertur, prout praesens est, certa esse potest; divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur, prout praesens est, ut supra (c. 66.) ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

Item: contingens a necessario differt, secundum quod unumquodque in sua causa est; contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse; necessarium vero ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse supra quod fundatur verum, quia in contingenti secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res, non solum secundum esse, quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

Amplius: sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. Sed cum Deus cognoscat omnia, ut ex supra dictis (c. 50.) patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri; scit igitur per certitudinem an contingentia sint, vel non sint.

Adhuc: effectum excedere suae causae perfectionem non contingit; interdum tamen ab ea deficit; unde cum in nobis ex rebus cognitio causetur, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. Sicut autem apud nos res sunt causae cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum; nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse, de quibus Deus necessariam scientiam habet.

Praeterea: effectus non potest esse necessarius, cujus causa est contingens; contingeret enim effectum esse remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota: si igitur proxima fuerit contingens, ejus effectum contingentem oportet esse, etiamsi causa remota necessaria sit, sicut plantae non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas medias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per

ipsam, est tamen causa remota ejus. Igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat, cum contingat causas intermedias contingentes esse.

Item: scientia Dei vera non esset et perfecta, si non hoc modo res evenirent, sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem cum sit cognitor totius esse cujus est principium, cognoscit unumquemque effectum, non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas; ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit igitur Deus aliqua evenire, et contingenter evenire; sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

Patet igitur ex dictis, quomodo objectio cognitionum contingentium in Deo repugnans sit repellenda; non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit, cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes provenire. Res autem a Deo scitae non sunt priores ejus scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non igitur sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod ejus scientia possit falli, vel qualitercumque variari. Secundum consequens igitur decipiemur; sed quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putatur.

Rursus: cum dicitur: Deus scit vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cujus id quod a Deo scitum dicitur, est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae in momento aeternitatis exsistens ad omnia praesentialiter se habet, respectu cujus, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum, quasi non exsistens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse; sed sic cognitum diceretur a Deo ut jam in sua exsistentia visum. Quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus, quia quod jam est, non potest quantum ad illud instans non esse; deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coëxsistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum quod designatur cum dicimus: Deus scivit. Unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum, aeternitati attribuitur, quod omnino ei non competit; et ex hoc accidit secundum accidens falli.

Praeterea: si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse, quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socratem sedere, ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, velut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione, vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis est necessaria: si videtur sedere, sedet; unde etsi conditionalis in cathegoricam transferatur, ut dicatur: quod videtur sedere, necesse est sedere; patet eam de dicto intellectam et compositam esse veram, de re vero intellectam et divisam, esse falsam. Et sic in his et in omnibus similibus, quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur.

Quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate Scripturae sacrae ostenditur: dicitur enim (Sap. VIII. 8.) de divina sapientia: *Signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum;* et (Eccli. XXXIX. 24. et 25.): *Non est quidquam absconditum ab oculis ejus, a saeculo usque in saeculum respicit;* et (Isa. XLVIII. 5.): *Praedixi tibi ex tunc, antequam venirent, indicavi tibi.*

CAPUT LXVIII.

QUOD DEUS COGNOSCIT MOTUS VOLUNTATIS.

(I. part. quaest. LVII. art. 4.).

Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute et causa, cum ipse sit universale essendi principium; omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo in quantum suam essentiam cognoscit, ut supra (c. 49.) ostensum est. Ens autem quoddam in anima est, quoddam in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes hujus entis differentias, et quae sub eis continentur; ens autem in anima est, quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur igitur quod Deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

Amplius: sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis; nam cum res quaelibet operetur per suam formam a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse, cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis.

Item: sicut esse suum est primum, et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis intellectualis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse, cognoscit esse cujuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

Adhuc: Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supra dictis (c. 66.) patet; cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes causarum. Sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti; et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes et voluntates.

Item: Deus non minus cognoscit substantias intellectuales, quam ipse vel nos substantias sensibiles, cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes; informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo et a nobis. Cum igitur cogitatio animae sit per informationem quandam ipsius, affectio autem quaedam sit inclinatio ipsius ad aliquid, nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturale dicimus, relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

Hoc autem testimonio sacrae Scripturae confirmatur: dicitur enim (Psal. VII. 10.): *Scrutans corda et renes Deus;* (Prov. XV. 11.): *Infernus et perditio coram Domino, quanto magis corda filiorum hominum;* et (Joan. II. 25.): *Opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine, ipse sciebat quid esset in homine.* Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis

ad unum, et violentiam causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae a qua est ei esse et operari; et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo hujusmodi cognoscere possit.

CAPUT LXIX.

QUOD DEUS COGNOSCIT INFINITA.

(I. part. quaest. XIV. art. 12. et I. Sent. dist. XXXIX. quaest. XI. art. 3. et De verit. quaest. XI. art. 9.).

Post hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscit. Cognoscendo enim se esse causam rerum, alia a se cognoscit, ut ex superioribus (c. 49.) patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia, est enim omnium eorum quae sunt causa; est igitur infinitorum cognoscitivus.

Item: Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supradictis (c. 47. et 49.) patet: virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quae potest, cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus cum sit infinita, ut ostensum est supra (c. 43.), ad infinita se extendit; est igitur Deus infinitorum cognitor.

Amplius: si Dei cognitio ad omnia se extendit quae qualitercumque modo sunt, oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut Philosophus probat in tertio Physic. (t. c. 8.); cognoscit igitur Deus infinita, sicut unitas quae est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quidquid est in sua potentia: est enim unitas, potentia omnis numerus.

Adhuc: Deus essentia sua sicut quodam medio exemplari alia cognoscit. Sed cum sit perfectionis infinitae, ut supra (c. 43.) ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia perfectiones finitas, quia nec aliquod unum eorum, nec quaelibet plura exemplata perfectionem exemplaris adaequare possunt, et sic semper remanet novus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitare possit. Nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

Praeterea, esse Dei est suum intelligere; sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est (ibid.), ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita etiam infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et Deus secundum suum intelligere, infinitum infinita capere potest.

Amplius: intellectus cognoscens maximum intelligibile, non minus cognoscit minora, sed magis, ut patet per Philosophum in tertio De anima (t. c. 7.), quod ex hoc provenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. Sed si accipiantur infinita entia, sive sint ejusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum, etiamsi aliqua, vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile, universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus; nam quodlibet eorum, et omnia simul, haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem, vel genus; et sic secundum aliquid esset finitum, unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra (c. 43.) osten-

sum est. Cum igitur Deus perfecte seipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam summam infinitorum cognoscere.

Adhuc: quanto aliquis intellectus est efficacior et lucidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere: sicut omnis virtus quanto est fortior, tanto est magis unita. Intellectus autem divinus secundum efficaciam sive perfectionem est infinitus, ut ex superioribus (ibid.) patet; potest ergo per unum quod est sua essentia infinita cognoscere.

Praeterea: intellectus divinus est perfectus simpliciter, sicut etiam ejus essentia. Nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest, sed id ad quod est in potentia intellectus noster, est ejus perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles: species autem hujusmodi sunt infinitae, nam etiam numerorum species infinitae sunt et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia hujusmodi infinita cognoscat.

Item: cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum multiplicare, si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus, vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia; quorum utrumque est impossibile, ut ex supradictis (c. 55. et 56.) patet.

Adhuc: infinitum cognitioni repugnat in quantum repugnat numerationi; nam partes infiniti numerare per se impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes comprehendentis. Cum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

Amplius: omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit, et propter hoc numerus est prima quantitatum; ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum, cum non per diversas species, sed per unam speciem, quae est Dei essentia, cognoscantur: unde et simul multa cognoscuntur a Deo, et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit; ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum et finitorum cognitio, et sic cum cognoscat finita, nihil prohibet eum cognoscere etiam infinita.

Huic autem consonat quod in Psal. CXLVI. dicitur: *Et sapientiae ejus non est numerus.*

Patet autem ex praedictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit sicut intellectus divinus. Differt enim intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor, quae hanc differentiam faciunt: primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est, divinus autem infinitus; secundum est, quod cum intellectus noster diversa per diversas species cognoscat, non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus; tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere, et ita infinita cognoscere non posset nisi successive ea numerando, quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur quasi per unam speciem visa; quartum est, quia intellectus divinus est eorum quae sunt, et eorum quae non sunt, ut ostensum est (c. 66.).

Patet etiam quomodo verbum Philosophi (Physic. I. t. c. 35.), qui dicit quod infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, praesenti sententiae non obviat, quia cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset; haec est enim propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit: unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum, secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

Sciendum tamen, quod Deus infinita non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur, quia infinita nec sunt actu, nec fuerunt, nec erunt, cum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem catholicam; scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiae. Scit enim Deus infinita, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quae tamen sunt in potentia creaturae; et scit etiam infinita, quae sunt in sua potentia, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Unde, quantum ad quaestionem de cognitione singularium pertinet, responderi potest per interemptionem majoris: non enim singularia sunt infinita; si tamen essent, nihilominus Deus ea cognosceret.

CAPUT LXX.

QUOD DEUS COGNOSCIT VILIA.

(I. part. q. XXII. art. 3. ad 3.).

Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia, et quod hoc nobilitati ejus scientiae non repugnat. Quanto enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit, ut etiam in sensibilium actionibus apparet. Vis autem divini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti activae; intellectus enim divinus non recipiendo a rebus, cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit: cum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, ut ex praedictis (c. 43.) patet, oportet quod ejus cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est in fine nobilitatis; ergo quantumcumque vilissima in entibus, Deus propter maximam virtutem sui intellectus cognoscit.

Praeterea: omne quod est in eo quod est, vel quale quidem est, actu est, et similitudo primi actus est; et ex hoc nobilitatem habet, quia etiam quod potentia est, ex ordine ad actum nobilitatis est particeps; sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque in se consideratum nobile est, sed vile dicitur respectu nobilioris. A Deo autem distant nobilissimae aliarum rerum, non minus quam ultimae rerum creatarum distant a supremis; si igitur haec distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa, et sic sequeretur quod nihil Deus cognosceret aliud a se, quod supra improbatum est (c. 49.). Si igitur aliquid aliud a se cognosceret, quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognosceret quodlibet, quantumcumque dicatur vilissimum.

Amplius: bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi, cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis, qui est in toto sicut ad finem, ut per Philosophum patet decimo secundo Metaph. (t. c. 52.). Si igitur Deus cognoscit aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognosceret ordinem

universi; hoc autem cognosci non potest nisi cognoscantur et nobiliora et viliora, in quorum distantiis et habitudinibus ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam ea quae vilia putantur.

Adhuc: vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se; hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum, vel eo quod dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis, vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur: quod quidem in Deo esse non potest, ut ex dictis (c. 38. et 39.) patet. Non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipsa habet, ut supra (c. 31. et 54.) ostensum est.

Adhuc: virtus aliqua non judicatur parva, quae in parva potest, sed quae ad parva determinatur; nam virtus quae in magna potest, etiam potest in parva. Cognitio ergo quae simul potest in nobilia et vilia, non est judicanda vilis, sed illa quae in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit; nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque, unde comparatione nobilioris inferior vilior reputatur. In Deo autem non est sic, nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat; non igitur ejus scientia aliqua vilitas adscribitur ex hoc, quod quaecumque vilia cognoscit.

Huic autem consonat quod dicitur (Sap. VII. 24. et 25.) de divina sapientia, quod *attingit ubique propter suam munditiam, et nihil inquinatum incurrit in illam.*

Patet autem ex praedictis, quod ratio quae in oppositum objiciebatur, ostensae veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt; sub nobilissima enim scientiarum apud nos cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium, quasi cum principali cognito simul nota; divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia cognoscuntur, ut supra (c. 49.) ostensum est.

Patet etiam quod haec veritas non repugnat dictis Philosophi in decimo secundo Metaph. (t. c. 31.); nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se, quod sit sui intellectus perfectio, quasi principale cognitum; et secundum hunc modum dicit quod vilia melius ignorantur quam cognoscantur, quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

CAPUT LXXI.

QUOD DEUS COGNOSCIT MALA.

(I. part. quaest. XIV. art. 10.).

Nunc restat ostendere quod Deus cognoscat etiam mala. Bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur; cognoscit igitur Deus mala.

Praeterea: contrariorum rationes in anima non sunt contrariae, alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur; ratio ergo, qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo propter suam absolutam perfectionem inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra (c. 40.) probatum est, relinquitur quod in ipso sit ratio, qua malum cognoscitur, et sic est etiam malorum cognoscitivus.

Item: verum est bonum intellectus; ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus, quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum; sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed cum divinus intellectus sit perfectus bonitate, non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum; adest igitur illi malorum cognitio.

Amplius: Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra (c. 50.) ostensum est. Sed in ratione distinctionis est negatio; distincta enim sunt quorum unum non est aliud, unde et prima quae seipsis distinguuntur, mutuo sui negationem includunt, ratione cujus negativae propositiones in eis sunt immediate, ut nulla quantitas est substantia. Cognoscit igitur Deus negationem. Privatio autem negatio quaedam est in subjecto determinato, ut in quarto Metaph. (t. c. 4.) ostenditur; cognoscit igitur privationem, et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis.

Praeterea: si Deus cognoscit omnes species rerum, ut supra (c. 49. et 50.) probatum est, et etiam a quibusdam philosophis conceditur, et probatur, oportet quod cognoscat contraria, tum quia quorumdam generum species sunt contrariae, tum quia differentiae generum sunt contrariae, ut patet in decimo Metaph. (t. c. 13.). Sed in contrariis includitur oppositio formae et privationis, ut ibidem habetur; ergo oportet quod Deus cognoscat privationem, et per consequens malum.

Adhuc: Deus cognoscit non solum formam, sed etiam materiam, ut supra (c. 65.) ostensum est. Materia autem cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest, nisi cognoscatur ad quae ejus potentia se extendit, sicut etiam in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiae ad formam et privationem; quod enim potest esse, potest etiam non esse. Ergo Deus cognoscit privationem, et sic cognoscit per consequens malum.

Item: si Deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum; hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem universi sunt quaedam, quae sunt ad removendum nocumenta, quae possent ex quibusdam aliis provenire, ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem; ergo hujusmodi nocumenta Deus cognoscit; cognoscit igitur mala.

Praeterea: in nobis malorum cognitio nunquam vituperatur, secundum id quod per se scientiae est, id est secundum judicium quod habetur de malis; sed per accidens, secundum quod per malorum considerationem interdum aliquis ad mala inclinatur. Hoc autem non est in Deo, quia immutabilis est, ut supra (c. 13.) ostensum est; nihil igitur prohibet quin Deus malum cognoscat.

Huic autem consonat quod dicitur (Sap. VII. 30.), quod Dei *sapientiam non vincit malitia;* et (Prov. XV. 11.) dicitur: *Infernus et perditio coram Domino;* et in Psal. LXVIII. 6.: *Delicta mea a te non sunt abscondita;* et (Job XI.

11.) dicitur: *Ipse enim novit hominum vanitatem, et videns iniquitatem nonne considerat?*

Sciendum autem quod circa cognitionem mali et privationis aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster, nam cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu, cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. Unde et potentiam cognoscere potest, in quantum in potentia ad talem speciem quandoque se habet, ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat, et quia potentia est de ratione privationis: nam privatio est negatio cujus subjectum est ens in potentia, sequitur, quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem in quantum est natus esse in potentia. Licet etiam dici possit quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiae et privationis, intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo praedicto privationem, nec aliquid aliud; nam si cognosceret aliquid per speciem, quae non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio ejus ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum. Unde oportet, quod ipse intelligat solum per speciem, quae est sua essentia, et per consequens, quod intelligat se tantum, sicut primum intellectum. Intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra (c. 46.) ostensum est, non solum autem actus, sed potentias et privationes, et hic est sensus verborum quem Philosophus ponit in tertio De anima (t. c. 25.), dicens, aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum; contraria enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscens, et esse in ipso, si vero alicui non inest contrarium, scilicet in potentia seipsum cognoscit, et actu est, et separabile. Nec oportet sequi expositionem Averroës qui vult, quod ex hoc sequatur quod intellectus, qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem, sed sensus est, quod non cognoscat privationem per hoc, quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum, et est semper in actu.

Rursus: sciendum quod si Deus hoc modo seipsum cognosceret, quod cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum, quia bono, quod est ipse, non est aliqua privatio opposita, cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem; et sic ei quod est actus purus, nulla privatio opponitur, et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bona, quae est ipse, non cognoscet malum. Sed quia cognoscendo se, cognoscit entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam, quod sicut Deus absque discursu intellectus, cognoscendo se, cognoscit alia, ut supra ostensum est, ita non oportet quod ejus cognitio sit discursiva, si per bona cognoscit mala: nam bonum est quasi ratio cognitionis mali, cum malum nihil sit aliud quam privatio boni; unde cognoscuntur mala per bona, sicut res per suas diffinitiones, non sicut conclusiones per principia.

Nec etiam ad imperfectionem cognitionis divinae cedit, si mala per privationem bonorum cognoscat, quia malum non dicitur esse, nisi in quantum est privatio boni: unde secundum hunc solum modum est cognoscibile; nam unumquodque quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

CAPUT LXXII.

QUOD DEUS EST VOLENS.

(I. part. quaest. XIX. art. 1.).

Expeditis his quae ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate. Ex hoc enim, quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectus sit objectum proprium voluntatis, oportet quod bonum intellectum, in quantum hujusmodi, sit volitum; intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur, quod intelligens bonum, in quantum hujusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum; cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supradictis patet (c. 44.), intelligit ens simul cum ratione boni; est igitur volens.

Adhuc: cuicumque inest aliqua formarum, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura, sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile, et quibusdam dissimile. In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectae et sensatae, cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea, quae sunt intellecta et sensata, secundum quod sunt in rerum natura: non autem hoc est per hoc, quod intelligunt et sentiunt, nam per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem, quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem quae est extra animam per voluntatem et appetitum, unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt. Voluntas tamen proprie in intellectu est; cum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

Amplius: illud quod consequitur omne ens, convenit enti, in quantum est ens; quod autem est hujusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur, quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem. Aliter tamen, quae habent et quae non habent: nam ea quae non habent, appetitiva virtute sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest; quae autem habent quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest; cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

Item: intelligere quanto perfectius est, tanto delectabilius intelligenti. Sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra (c. 44.) ostensum est; ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem, sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiae appetitum; est igitur in Deo voluntas.

Praeterea: forma per intellectum considerata non movet, nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cujus objectum est finis, et bonum a quo moveretur aliquis ad agendum, unde intellectus speculativus non movet, neque imaginatio pura absque aestimatione boni vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis: agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur (Lib. II. c. 24.); et sic oportet quod ipse sit volens.

Item: in virtutibus motivis et habentibus intellectum prior invenitur voluntas; nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim quia volumus, imaginamur quia volumus, et sic de aliis; et hoc habet, quia objectum ejus est finis, quamvis intellectus non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis moveat voluntatem, proponendo sibi suum objectum, quod est finis. Primo igitur moventi convenit maxime habere voluntatem.

Praeterea: liberum est quod sui causa est, et sic liberum habet rationem ejus quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo; in quantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per se agere.

Amplius: finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus; nam forma artis, per quam artifex agit, est species formae, quae est in materia, quae est finis artificis, et forma ignis generantis, qua agit, est ejusdem speciei cum forma ignis generati, quae est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi ejusdem ordinis, nisi ipse, alias essent plura prima, cujus contrarium supra (c. 13.) ostensum est; ipse est igitur primum agens propter finem, qui est ipsemet. Ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem et appetitu intellectuali, cum sit intelligens, qui est voluntas; est igitur in Deo voluntas.

Hanc autem Dei voluntatem Scripturae sacrae testimonia confitentur: dicitur enim (Ps. CXXXIV. 6.): *Omnia quaecumque voluit Dominus fecit;* et (Rom. IX. 19.): *Voluntati ejus quis resistit?*

CAPUT LXXIII.

QUOD VOLUNTAS DEI SIT EJUS ESSENTIA.

(I. part. q. XIX. art. 1. ad 3. et q. XX. art. 3. ad 2.).

Ex hoc autem apparet, quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia. Deo enim convenit esse voluntatem in quantum est intelligens, ut ostensum est (c. 72.). Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra (c. 44. et 45.) probatum est, ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa ejus essentia.

Adhuc: sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle volentis; utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquod passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est ejus esse, ut supra (c. 45.) probatum est, eo quod cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra ostensum est; est igitur divinum velle esse ipsius. Ergo voluntas Dei est ejus essentia.

Amplius: cum omne agens agat in quantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quaedam Dei operatio; oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia.

Amplius: si voluntas esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subjecto: sequeretur etiam quod divina substantia com-

pararetur ad ipsam quasi potentia ad actum, et quod esset compositio in Deo: quae omnia supra improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae.

CAPUT LXXIV.

QUOD PRINCIPALE VOLITUM DEI EST DIVINA ESSENTIA.

(I. part. q. XIX. art. 1. ad 3. et De potent. q. III. art. 17. ad 14.).

Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est ejus essentia. Bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut dictum est (c. 72.). Illud autem quod a Deo principaliter intelligitur, est divina essentia, ut supra probatum est (c. 48.); divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

Item: appetibile comparatur ad appetitum, sicut movens ad motum, ut supra dictum est (c. 44.), et similiter se habet volitum ad volentem, cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum. Si igitur voluntatis divinae sit aliud principale volitum, quam ipsa Dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet, cujus contrarium ex praedictis (c. 44.) patet.

Praeterea: principale volitum est unicuique volenti causa volendi; cum enim dicimus: Volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur, quare vis sanari, procedetur in assignatione causarum quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud principaliter velit quam seipsum, sequetur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est (c. 73); ergo aliquid aliud erit ei causa essendi: quod est contra rationem primi entis.

Adhuc: unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis; nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia ipse est summum bonum, ut ostensum est (c. 41.); ipse igitur est principale volitum suae voluntatis.

Amplius: unaquaeque virtus ad suum objectum principale secundum aequalitatem proportionatur; nam virtus rei secundum objecta mensuratur, ut patet per Philosophum in primo De coelo et mundo (t. c. 117.). Voluntas igitur essentiae ex aequo proportionatur principali objecto, et similiter intellectus, et etiam sensus. Divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi ejus essentia; igitur principale objectum divinae voluntatis est essentia divina.

Cum autem divina essentia sit Dei intelligere, et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius, quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quidquid aliud est hujusmodi.

CAPUT LXXV.

QUOD DEUS VOLENDO SE, VULT ETIAM ALIA A SE.

(I. part. quaest. XIX. art. 2.).

Hinc autem ostendi potest quod Deus volendo se, vul etiam alia; cujus est enim velle finem principaliter, ejus est velle ea quae sunt ad finem ratione finis. Est autem ipse Deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis (c. praec.) aliquatenus patet; ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

Item: unusquisque ejus quod est propter seipsum ab ipso volitum et amatum perfectionem desiderat; quae enim propter se amamus, volumus esse optima et semper meliora, et multiplicari quantum possibile est. Ipse autem Deus essentiam suam propter seipsam vult et amat: non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supradictis (c. 42.) est manifestum, sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem, ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

Amplius: quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, vult per consequens omnia in quibus illud invenitur, ut qui amat dulcedimen propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra (c. praec.) ostensum est: omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex praedictis (c. 29.) aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

Adhuc: Deus volendo se, vult omnia quae in ipso sunt; omnia autem quodammodo praeexsistunt in ipso per proprias rationes, ut supra (c. 28. et 54.) ostensum est; Deus igitur volendo se, etiam alia vult.

Item: quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit, et in magis remota, ut supra (c. 70.) dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis; igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, et praecipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult.

Praeterea: voluntas consequitur intellectum; sed Deus intellectu suo intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia; igitur similiter principaliter vult se, et volendo se vult omnia alia.

Hoc autem auctoritate sacrae Scripturae confirmatur: dicitur enim (Sap. XI. 25.): *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.*

CAPUT LXXVI.

QUOD DEUS UNO ACTU VOLUNTATIS SE ET OMNIA ALIA VELIT.

(I. part. quaest. XIX. art. 2. ad 4.).

Hoc autem habito, sequitur quod Deus uno actu voluntatis se et alia velit. Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu fertur in objectum et

in rationem formalem objecti, sicut eadem visione videmus lumen et colorem qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid velimus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur, accipit rationem voliti ex fine, et sic finis comparatur ad ipsum, sicut ratio formalis ad objectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus omnia alia velit propter se, sicut propter finem, ut ostensum est (c. 75.), uno actu voluntatis vult se et alia.

Amplius: quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem virtus est, non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum; qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis, quo velit se, et non velit se perfecte, cum in eo nihil sit imperfectum. Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se et alia propter se absolute: alia vero a se non vult nisi in quantum vult se, ut probatum est (c. praec.). Relinquitur igitur quod se et alia, non alio et alio actu voluntatis vult, sed uno et eodem.

Adhuc: sicut ex supradictis (c. 57.) patet, in actu cognoscitivae virtutis discursus attenditur, secundum quod semotim cognoscimus principia, et ex eis in conclusiones venimus; si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones, ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita finis ad ea quae sunt ad finem in operativis et appetitivis; nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit et appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem, et ea quae sunt ad finem, erit quidam discursus in ejus voluntate. Hoc autem in Deo esse est impossibile, cum sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod simul et eodem actu voluntatis Deus vult se et alia.

Item: cum Deus semper velit se, si alio actu vult se, et alio alia, sequetur quod simul sint in eo duo actus voluntatis, quod est impossibile; nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes.

Praeterea: in omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem, ut movens ad motum; si igitur sit aliqua actio voluntatis ex qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illa erit aliquid aliud movens divinam voluntatem, qua vult se, quod est impossibile.

Amplius: velle Dei est suum esse, ut probatum est (c. 73.); sed in Deo non est nisi unum esse; ergo non est nisi unum velle.

Item: velle competit Deo, secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

CAPUT LXXVII.

QUOD MULTITUDO VOLITORUM NON REPUGNAT SIMPLICITATI DIVINAE SUBSTANTIAE.

(I. part. quaest. XIX. art. 2. ad 2.).

Ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae; nam actus secundum objecta distinguuntur. Si igitur volita plura quae Deus vult inducerent in ipso aliquam multi-

tudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis, quod est contra praeostensa (c. praec.).

Item: ostensum est (c. 75.), quod Deus alia vult in quantum vult bonitatem suam: hoc igitur modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei, quo comprehenduntur a bonitate ejus. Sed omnia in bonitate ejus unum sunt; sunt enim aliqua in ipso secundum modum ejus, scilicet materialia immaterialiter et multa unite, ut ex supradictis (c. 55. et 58.) patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

Praeterea: divinus intellectus et voluntas sunt aequalis simplicitatis, quia utrumque est divina substantia, ut probatum est (c. 45. et 73.). Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu ejus; ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina, aut compositionem in ejus voluntate.

Amplius: hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, sed e contra secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem in quantum appetens quaerit in quo quiescat, et propter hoc bonum et malum, quae respiciunt appetitum, sunt in rebus. Verum autem et falsum, quae respiciunt cognitionem, sunt in mente, ut Philosophus dicit in sexto Metaph. (t. c. 8.). Quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati ejus, cum et unitas sit multorum numerorum principium; multitudo ergo volitorum a Deo non repugnat ejus simplicitati.

CAPUT LXXVIII.

QUOD DIVINA VOLUNTAS AD SINGULARIA BONA SE EXTENDIT.

Ex quo etiam apparet, quod non oportet nos dicere ad conservandam simplicitatem divinam quod velit alia bona in quadam universitate, in quantum vult se esse principium bonorum, quae possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari; nam velle est secundum comparationem voluntatis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas, quin possit comparari ad multa, etiam particularia; dicitur enim Deus optimum, vel primum respectu singularium; ergo sua simplicitas non prohibet, quin in speciali vel particulari alia a se velit.

Item: voluntas Dei ad alia comparatur in quantum bonitatem participat ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi Deo. Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

Amplius: secundum Philosophum in decimo secundo Metaph. (t. c. 52.) duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum, quidem, secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud, secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut etiam partes exercitus: secundus autem ordo est propter primum. Deus autem ex hoc quod vult se, ut finis est, vult alia, quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est (c. 75.); vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis; vult igitur etiam singula bona.

Praeterea: si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit a casu ordinis bonum; non enim est possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quia Deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra (Lib. II. c. 23.) ostendetur. Quod autem ordo universi sit casualis, est impossibile, quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent a casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum vult.

Adhuc: bonum intellectum, in quantum hujusmodi, est volitum. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra (c. 65.) probatum est; vult igitur etiam particularia bona.

Hoc autem auctoritate Scripturae confirmatur, quae (Gen. I. 4.) ad singula opera complacentiam divinae voluntatis ostendit dicens: *Vidit Deus lucem quod esset bona:* et similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul (I. 31.): *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

CAPUT LXXIX.

QUOD DEUS VELIT ETIAM QUAE NONDUM SUNT.

(De verit. quaest. XXIII. art. 1. ad 9.).

Si autem velle est per comparationem volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quae sunt; nam relativa oportet simul esse, ut uno interempto, interimatur alterum, ut Philosophus docet. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quae sunt.

Praeterea: voluntas dicitur ad volita, sicut et creatura et creator; non autem potest dici etiam Deus esse creator, vel Dominus, vel pater, nisi eorum quae sunt; ergo non potest dici velle, nisi ea quae sunt.

Ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariabile, sicut et suum esse, et non vult nisi ea quae actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

Dicunt autem ad hoc quidam, quod ea quae non sunt in seipsis, sunt in Deo, et in ejus intellectu; unde nihil prohibet, ea quae non sunt in seipsis Deum velle secundum quod in eo sunt.

Hoc autem non videtur sufficienter dictum; nam secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua referatur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum, quod non est nisi secundum quod est in ipso, vel in ejus intellectu, sequitur quod Deus non velit illud aliter, nisi quia vult illud esse in se, vel in ejus intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes, sed quod Deus hujusmodi quae nondum sunt, velit esse etiam in seipsis.

Rursus: si voluntas comparetur ad rem volitam per suum objectum, quod est bonum inlellectum; intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura, et voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

Dicamus igitur quod, quum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis, sicut et motus

aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis, quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam; per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum, quod apprehendit ipsum. Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in propria natura; quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis (quod est eam esse in intellectu), sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam quam apprehendit apprehendens. Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non exsistentem, secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente; vult enim Deus rem, quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult secundum quod ipse eam intelligit.

Nec est simile de relatione volentis ad volitum et creantis ad creatum et facientis ad factum aut domini ad subjectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens; unde non contingit intelligi aliquid extra exsistens actu. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cujus exsistentia hujusmodi actio non potest intelligi.

CAPUT LXXX.

QUOD DEUS DE NECESSITATE VULT SUUM ESSE ET SUAM BONITATEM.

(I. part. quaest. XIX. art. 3.).

Ex his autem quae supra (c. 74.) ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

Ostensum est enim supra quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale objectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito suum esse et suam bonitatem vult, sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu; esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, quum suum velle sit suum esse. Necesse igitur est quod velit suum esse et suam bonitatem.

Item: quilibet volens, de necessitate vult suum ultimum finem; sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex praedictis (c. 75.) patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

Amplius: in appetitivis et in operativis, finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis; sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. Et sic, si divinae voluntati non est alius finis quam ipse, de necessitate vult se esse.

Adhuc: omnia, in quantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens. Omnia autem, in quantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura

autem ejus est per se necesse esse, ut supra (c. 13.) probatum est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

Praeterea: omnis perfectio et bonitas, quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter, ut supra (c. 28.) probatum est. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturae, quum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est; ergo ex necessitate diligit se, et sic vult se esse.

CAPUT LXXXI.

QUOD DEUS NON DE NECESSITATE VULT ALIA A SE.

(I. part. quaest. XIX. art. 3.).

Si autem divina voluntas est divinae bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset, quum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra (c. 75.) probatum est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis. Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit; non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus potest nihilominus infirmum sanare. Quum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas ut alia velit, ex hoc quod vult suam bonitatem.

Adhuc: quum bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, cujuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, ubi salvatur ratio boni; unde, quamvis esse cujuslibet, in quantum hujusmodi, bonum sit, non-esse autem malum, ipsum tamen non-esse alicujus potest cadere sub voluntate, ratione alicujus boni adjuncti quod salvatur, licet non ex necessitate; est enim bonum aliquid esse, etiam alio non exsistente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non exsistente, tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est, praeter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem, praeter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem: omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se.

Amplius: Deus, volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Quum autem divina bonitas sit infinita, et infinitis modis participabilis (etiam aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur), si ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum, quia, si vellet, essent, quum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra (Lib. II. c. 23.) ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt.

Item: sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur; stultum enim esset velle solem exsistere super terram, et non esse diei claritatem. Sed effectum, qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle, ex hoc quod vult causam. A

Deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra (ibid.) ostendetur. Non igitur necesse est quod Deus alia velit, ex hoc quod vult se.

Amplius: res procedunt a Deo, sicut artificiata ab artifice, ut infra (Lib. II. c. 24.) ostendetur. Sed artifex, quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex necessitate vult alia a se esse.

Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit, quum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia. Hujus autem ratio est: quod enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est quod intellectus se habet quodam modo; ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet; volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quae in ipsam ordinentur ut in finem; et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possent; omnia autem scit quae ad essentiam ejus, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

CAPUT LXXXII.

RATIONES CONTRA PRAEMISSA, ET EARUM SOLUTIONES.

Videntur tamen sequi inconvenientia, si Deus ea quae vult non ex necessitate velit.

Si enim Dei voluntas, respectu aliquorum volitorum, non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quae est ad utrumlibet, est quodammodo in potentia; nam *ad utrumlibet* species est possibilis contingentis. Erit ergo Dei voluntas in potentia; non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra (c. 16.) ostensum est.

Adhuc: si ens in potentia, in quantum hujusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse, potest non esse, sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

Praeterea: si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. Innaturale autem nihil in eo esse potest; non enim in ipso potest esse aliquid per accidens, neque violentum, ut supra (c. 23. et 19.) ostensum est.

Item: si quod est ad utrumlibet, indifferenter se habens, non magis in unum quam in aliud tendit, nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quae ad utrumlibet se habet, cujus contrarium supra (c. praec.) ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum, et sic erit aliquid eo prius quod ipsum determinet ad unum.

Horum autem nullum necesse est sequi.

Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte ejus ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem

ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut ars quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se; nam finis ejus a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni.

Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque, et postmodum volens actu: sed semper est volens actu, quidquid vult, non solum circa se, sed etiam circa causata: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium objectum divinae voluntatis, per modum quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus, quando non est necessarius ordo praedicati ad subjectum. Unde cum dicitur: Deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiabile non necessarium sed possibile, illo modo quo dicitur aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse, nec impossibile est esse, ut Philosophus tradit in quinto Metaphys. (t. c. 17.), sicüt triangulum habere duo latera aequalia, est enuntiabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam, cum in mathematicis non sit potentia neque motus. Exclusio igitur necessitatis praedictae immutabilitatem divinae voluntatis non tollit, quod etiam Scriptura sacra profitetur (I. Reg. XV. 29.): *Triumphator in Israël non parcet et poenitudine non flectetur.*

Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere, quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinet, intellectus autem divinus non sit extraneus ab ejus voluntate, cum utrumque sit sua essentia, si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum factu. Intellectus enim divinus apprehendit non solum divinum esse, quod est bonitas ejus, sed etiam alia bona, ut supra (c. 49.) ostensum est: quae quidem apprehendit, ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut ejus principia: et sic voluntas divina in illa tendit, ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. Sic autem et in nostra voluntate accidit, quae cum ad aliquid inclinatur, quasi necessarium simpliciter ad finem, quadam necessitate movetur in illud: cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

Nec etiam oportet propter praemissa innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia; sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis. Habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. Quod autem voluntarium est neque violentum neque necesse est esse.

CAPUT LXXXIII.

QUOD DEUS VULT ALIQUID ALIUD A SE NECESSITATE SUPPOSITIONIS.

Ex his autem haberi potest quod, licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex conditione vel suppositione. Ostensum enim est (c. praec.) divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse; hoc enim moveri dicimus, quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

Item: omne aeternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse, est aeternum: sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur. Est ergo necessarium, sed non absolute consideratum, quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum: est ergo necessarium ex suppositione.

Praeterea: quidquid Deus potuit, potest. Virtus enim ejus non minuitur, sicut nec ejus essentia: sed non potest nunc non velle, quod proponitur voluisse, quia non potest mutari sua voluntas; ergo nunquam potuit non velle quidquid voluit. Est ergo necessarium ex suppositione eum voluisse quidquid voluit, sicut et velle: neutrum autem necessarium absolute, sed possibile modo praedicto.

Amplius: quicumque vult aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte ejus defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione ejus quod est ad finem interdum abducitur per aliquam passionem: quae de Deo dici non possunt. Si igitur volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo ex necessitate requiritur, sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

CAPUT LXXXIV.

QUOD VOLUNTAS DEI NON EST IMPOSSIBILIUM SECUNDUM SE.

Ex hoc apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quae sunt secundum se impossibilia; hujusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent, ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur, sicut esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quae eis repugnant; et sic impossibile est eum velle quae sunt impossibilia simpliciter.

Item: sicut supra (c. 75.) ostensum est, Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, in quantum habent ejus similitudinem: secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi non potest in eo salvari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnet rationi entis in quantum hujusmodi. Sicut autem rationi hominis, in quantum est homo, repugnat esse irrationale, ita rationi entis, in quantum hujusmodi, repugnat

quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio sint simul verae. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet, in quantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibilium.

Amplius: voluntas non est nisi alicujus boni intellecti: illud igitur quod non cadit in intellectu, non potest cadere in voluntate. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectum, cum sibi ipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem, quod de Deo dici non potest. In divinam igitur voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia.

Adhuc: secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quae non possunt esse; ergo non possunt esse bona; ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea quae sunt, vel possunt esse bona.

CAPUT LXXXV.

QUOD DIVINA VOLUNTAS NON TOLLIT CONTINGENTIAM A REBUS.

(I. part. quaest. XIX. art. 8.).

Ex praedictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit. Vult enim Deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est. Sed aliquibus rebus secundum modum suae naturae competit, quod sint contingentes, non necessariae; igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinae voluntatis exigit, ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit, sicut Deus vult illud esse; nam et in agentibus naturalibus cum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum, non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.

Amplius: Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum, quam aliquod bonum particulare, quanto in illo complectior invenitur suae bonitatis similitudo. Completio autem universi exigit, ut sint aliqua contingentia, alias non omnes gradus entium in universo continerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

Adhuc: bonum universi in quodam ordine consideratur, ut patet in decimo secundo Metaph. (t. c. 25.). Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles, cum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota. A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur; non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa: unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse, sicut patet in his quae circa inferiora corpora accidunt: quae quidem contingentia sunt propter causarum proximarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus coelestes, sint ex necessitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter evenire.

Praeterea: necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra (c. 83.) ostensum est; ex voluntate igitur divina non potest concludi in

rebus creatis necessitas absoluta. Haec autem sola excludit contingentiam; nam etiam contingentia ad utrumque extenditur ex suppositione necessaria; sicut Socratem moveri, si currit, est necessarium. Divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam. Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat; sed hoc, quod haec conditionalis sit vera et necessaria: si Deus aliquid vult, illud erit; consequens tamen non oportet esse necessarium.

CAPUT LXXXVI.

QUOD DIVINAE VOLUNTATIS POTEST RATIO ASSIGNARI.

(I. part. quaest. XIX. art. 5.).

Colligere autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest. Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem: omnia autem alia vult, tanquam ea quae sunt ad finem; sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso.

Rursus: bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum: sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulare in universo.

Item: sicut supra (c. 83.) ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequetur ex necessitate, quod velit ea quae ad illud requiruntur. Quod autem aliis necessitatem imponit, est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur.

Sic igitur procedere possumus in assignanda divinae voluntatis ratione. Deus vult hominem habere rationem ad hoc, quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius.

Non tamen praedicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit; nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex eadem aliquid sibi accrescit. Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo: sicut ex his quae sunt solum ad monimentum, vel decorem aliarum partium universi. Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae ad ipsum absolute requiruntur, licet et haec etiam habeant quaedam, quae sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solam decentiam, aliquando utilitatem, aliquando etiam necessitatem, quae est ex suppositione: necessitatem vero absolutam solum cum vult seipsum.

CAPUT LXXXVII.

QUOD DIVINAE VOLUNTATIS NIHIL POTEST ESSE CAUSA.

(I. part. quaest. XIX. art. 5. et De verit. quaest. VI. art. 2.).

Quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis ejus sit aliqua causa. Voluntati enim causa volendi est finis: finis autem divinae voluntatis est sua bonitas: ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle. Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi, sed unum eorum est alteri causa ut ordinem habeat ad divinam bonitatem, et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle. Patet tamen quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate; nam ubi est unus actus non consideratur discursus, ut supra (c. 57.) circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult suam bonitatem et omnia alia, cum sua actio sit sua essentia.

Per praedicta autem excluditur error quorumdam dicentium, omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam Scripturae divinae contrariatur, quae Deum perhibet secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse, secundum illud (Ps. CIII. 24.): *Omnia in sapientia fecisti;* et (Eccli. I. 10.) dicitur, quod Deus *effudit sapientiam suam super omnia opera sua.*

CAPUT LXXXVIII.

QUOD IN DEO EST LIBERUM ARBITRIUM.

*(I. part. quaest. XIX. art. 10. et 1. Sent. dist. 25.
et De verit. quaest. XXIV. art. 4.).*

Ex praedictis autem ostendi potest, quod in Deo liberum arbitrium invenitur. Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte; unde in nobis est liberum arbitrium respectu ejus quod volumus currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra (c. 81.) ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

Adhuc: voluntas divina in his ad quae non secundum naturam suam determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra (c. 82.) ostensum est. Sed ex hoc homo dicitur prae caeteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturae sicut bruta; ergo in Deo est liberum arbitrium.

Item: secundum Philosophum in tertio Ethic. (c. 7.), voluntas est finis: electio autem, eorum quae ad finem sunt. Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur, quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

Praeterea: homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suarum actionum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cujus actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest: nam liberum est, quod sui causa est, secundum Philosophum in principio Metaph. (c. 2.). Hoc autem nulli magis competit, quam primae causae, quae Deus est.

CAPUT LXXXIX.

QUOD IN DEO NON SUNT PASSIONES AFFECTUUM.

Ex praemissis autem sciri potest, quod passiones affectuum in Deo non sunt. Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in septimo Phys. (t. c. 18.). Nulla autem talis affectio in Deo esse potest, cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supradicta (c. 44. et 65.) est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

Praeterea: omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta secundum constrixionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid hujusmodi: quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quod non sit corpus, neque virtus in corpore, ut supra (c. 20.) ostensum est; non est igitur in ipso affectiva passio.

Item: in omni affectiva passione patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem vel connaturalem dispositionem, cujus signum est, quod hujusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferant mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi, cum sit omnino immutabilis, ut supra (c. 13.) ostensum est. Patet igitur quod in Deo hujusmodi passiones esse non possunt.

Amplius: omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur secundum modum et mensuram passionis: passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura, et propter hoc ratione oportet eam reprimi et regulari. Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae, ut supra (c. 82.) ostensum est. Non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

Adhuc: omnis passio est alicujus in potentia exsistentis. Deus autem est omnino liber a potentia, cum sit purus actus; est igitur agens tantum, ut nullo modo aliqua passio in ipso locum habeat.

Sic igitur omnis passio ratione generis a Deo removetur. Quaedam autem passiones removentur a Deo, non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei: omnis enim passio ex objecto speciem recipit; cujus igitur objectum omnino est Deo incompetens, talis passio a Deo removetur et secundum rationem propriae speciei. Talis autem est tristitia et dolor: nam ejus objectum est malum jam inhaerens, sicut gaudii objectum est bonum praesens et habitum. Tristitia igitur et dolor ex ipsa sui ratione in Deo esse non possunt.

Adhuc: ratio objecti alicujus passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum: sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad objectum qui in ratione passionis includitur Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest etiam ex ratione propriae speciei. Spes autem, quamvis habeat objectum bonum, non tamen bonum obtentum, sed obtinendum, quod quidem Deo non potest competere, ratione suae perfectionis, quae tanta est,

quod ei additio fieri non potest. Spes igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suae speciei, et similiter nec desiderium alicujus non habiti.

Amplius: sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicujus boni obtinendi a Deo, ita etiam multo amplius excludit potentiam ad malum: timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici igitur ratione suae speciei timor a Deo excluditur, et quia non est nisi exsistentis in potentia, et quia habet objectum malum quod potest inesse.

Item: poenitentia mutationem affectus importat; igitur et ratio poenitentiae Deo repugnat, non solum quia species tristitiae est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

Praeterea; absque errore cognoscitivae virtutis esse non potest, ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum, nec est nisi in particularibus bonis, ut alterius malum possit bonum exsistere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius: universali autem bono ex nullo particulari bono aliquid deperit, sed per unumquodque repraesentatur. Deus autem est universale bonum, cujus similitudinem participando omnia dicuntur bona: nullius igitur malum sibi potest esse bonum: nec potest esse etiam ut id quod est simpliciter bonum, et non est sibi malum, apprehendat ut malum, quia sua scientia est absque errore, ut supra (c. 61.) ostensum est. Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem, non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tamquam sibi malum.

Adhuc: ejusdem rationis est tristari de bono, et appetere malum: nam primum est ex hoc, quod bonum aestimatur malum; secundum vero est ex hoc, quod malum aestimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alicujus ad vindictam. Ira igitur a Deo longe est secundum rationem suae speciei, non solum quia effectus tristitiae est, sed etiam quia est appetitus vindictae, propter tristitiam ex injuria illata conceptam.

Rursus: quaecumque aliae passiones harum specierum sunt, vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur.

CAPUT XC.

QUOD IN DEO SIT DELECTATIO ET GAUDIUM.

Sunt autem quaedam passiones, quae licet Deo non conveniant, secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suae speciei important repugnans divinae perfectioni: harum autem est gaudium et delectatio. Est enim gaudium praesentis boni; neque igitur ratione objecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad objectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suae speciei rationem divinae perfectioni repugnat.

Ex hoc autem manifestum est, quod gaudium vel delectatio proprie in Deo sit. Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt objectum appetitus sensibilis, ita appetitus intellectivi; utriusque enim est per se prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem, vel secundum aestimationem, nisi quod objectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum, sicut etiam et intellectus objectum est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est vo-

luntas, similes operationes secundum rationem speciei, operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes, quod in appetitu sensitivo sunt passiones propter communicationem ejus ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices. Sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum in quantum passiones sunt, in voluntate autem sint secundum suam speciem, non autem ut passiones, relinquitur quod etiam divinae voluntati non desint.

Item: gaudium et delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in seipso, qui est suum principale volitum, maxime quietatur, utpote in se omnem sufficientiam habens. Ipse igitur per suan voluntatem in se maxime gaudet et delectatur.

Praeterea: delectatio est quaedam operationis perfectio, ut patet per Philosophum in decimo Ethic. (cap. 4.): perficit enim operationem, sicut pulcritudo juventutem. Sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut ex praedictis patet (c. 72.). Si igitur nostrum intelligere propter suam perfectionem est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

Amplius: unumquodque naturaliter in suo simili gaudet, quasi in convenienti, nisi per accidens, in quantum est impeditivum propriae utilitatis, sicut figuli ad invicem corrixantur pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, ut ex praedictis (c. 40.) patet, nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet. Est igitur in eo proprie gaudium et delectatio.

Differunt autem gaudium et delectatio ratione; nam delectatio provenit ex bono realiter conjuncto, gaudium autem hoc non requirit; sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem: unde delectatio est solum de conjuncto bono, si proprie sumatur; gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur; gaudet autem et in se et in aliis.

CAPUT XCI.

QUOD DEUS SIT AMOR.

(I. part. quaest. XX. art. 1.).

Similiter autem oportet et amorem in Deo esse secundum actum voluntatis ejus: hoc est enim proprie de ratione amoris, quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis (c. 75.) patet; secundum hoc igitur Deus et se et alia amat.

Adhuc: ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicujus, prout est ejus, velit; cujus enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur, sicut qui vult vinum conservari, ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem; per se autem seipsum. Sed Deus vult bonum uniuscujusque secundum quod est ejus; vult enim unumquodque esse secundun quod in se bonum est, licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius. Deus igitur vere amat et se et alia.

Amplius: cum unumquodque naturaliter velit et appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio, quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans et amatum se habeant sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc, quod affectus unius tendat in alterum, sicut in unun cum ipso, aliquo modo; propter quod dicitur a Dionysio, quod amor est unitiva virtus. Quanto igitur id, unde amans est unum cum amato, est majus, tanto est amor intensior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid hujusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. Et rursus, quanto id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior, unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine, vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet ejus bonitas quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo, cum ipse sit sua bonitas. Est igitur in Deo amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

Item: amor ex parte objecti non importat aliquid repugnans Deo, cum sit boni; nec ex modo se habendi ad objectum. Nam amor est alicujus rei, non minus cum habetur, sed magis quia bonum aliquod fit nobis affinius, cum habetur, unde motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur. Quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur. Non igitur amor repugnat divinae perfectioni secundum rationem suae speciei; est igitur in Deo amor.

Praeterea: amoris est ad invicem movere, ut Dionysius dicit. Cum enim propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, effectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae jam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et collationibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem; in quantum enim dat esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et se et alia amat.

Adhuc: omnis affectionis principium est amor; gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni, timor et tristitia non est nisi de malo, quod contrariatur bono amato: ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. Sed in Deo est gaudium et delectatio, ut supra (c. 90.) ostensum est; ergo in Deo est amor.

Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet: si enim intentio et remissio naturae mutabilis est, proprie Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus: nullum aliorum quae de Deo per modum operationis dicuntur, secundum magis et minus de ipso dicitur; neque enim magis aliquid alio cognoscitur, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

Sciendum itaque, quod cum aliae operationes animae sint circa unum solum objectum, solus amor ad duo objecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod objectum aliqualiter nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult. Hoc enim amare dicimur, cui aliquod bonum volumus secundum modum praedictum; unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus, et ex hoc ipsa per accidens, non

proprie dicimur amare. Aliae igitur operationes secundum solum actionis vigorem, secundum magis et minus dicuntur: quod in Deo accidere non potest. Nam vigor actionis, secundum virtutem qua agitur, mensuratur. Omnis autem divina actio unius et ejusdem virtutis est: amor autem secundum magis et minus dupliciter dici potest: uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus, secundum quod illud magis diligere dicimur, cui volumus magis bonum: alio modo ex vigore actionis, secundum quod dicimur illum magis diligere, cui etsi non majus bonum, aequale tamen bonum ferventius et efficacius volumus. Primo quidem igitur modo nihil prohibet dici, quod Deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei majus vult bonum: secundo autem modo dici non potest, eadem ratione quae de aliis dicta est.

Patet igitur ex praedictis, quod de nostris affectionibus nulla est quae in Deo proprie possit esse, nisi gaudium et amor, quamvis haec etiam in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint. Quod autem in Deo sit gaudium vel delectatio auctoritate sacrae Scripturae confirmatur: dicitur enim (Ps. XV. 11.): *Delectationes in dextera tua usque in finem;* (Prov. VIII. 30.): *Delectabar per singulos dies, ludens coram eo,* dicit divina Sapientia, quae Deus est, ut ostensum est; (Luc. XV. 10.): *Gaudium erit in coelo super uno peccatore poenitentiam agente.* Philosophus etiam dicit septimo Ethic. (c. ult.) quod Deus semper gaudet una et simplici delectatione.

Amorem etiam Dei Scriptura commemorat (Deut. XXXIII. 3.): *Dilexit populos;* (Jer. XXXI. 3.): *In caritate perpetua dilexi te;* (Jo. XVI. 27.): *Ipse enim Pater amat vos.* Philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium Dei amorem, cui consonat Dionysii verbum (IV. cap. De div. nom.) dicentis, quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

Sciendum tamen etiam alias perfectiones, quae secundum speciem suam divinae perfectioni repugnant, in sacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum est (c. 30.), sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum, vel alicujus affectionis praecedentis.

Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiae ordine in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur. Judex enim ex justitia punit, sicut et iratus ex ira. Dicitur igitur aliquando Deus iratus, in quantum ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire, secundum illud (Ps. II. 13.): *Cum exarserit in brevi ira ejus;* misericors vero dicitur, in quantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit, sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem: unde in Ps. CII. 8.: *Miserator et misericors Dominus patiens et multum misericors.* Poenitens etiam interdum dicitur in quantum secundum aeternum et immutabilem providentiae suae ordinem facit quae prius destruxerat, vel destruit quae prius fecit, sicut et poenitentia moti facere inveniuntur: unde (Gen. VI. 6. et 7.): *Poenitet me fecisse hominem.* Quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc, quod habetur (I. Reg. VI. 29.): *Triumphator in Israël non parcet, poenitudine non flectetur.*

Dico autem per similitudinem affectionis praecedentis, nam amor et gaudium, quae in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum: amor quidem per modum principii moventis: gaudium vero per modum finis. Unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur enim Deus tristari, in quantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat, sicut et in nobis tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt. Et hoc patet Isa. (LIX. 15. et 16.): *Vidit Dominus, et malum apparuit in oculis ejus, quia non*

est judicium. Vidit Deus, quia non est vir, et aporiatus est, et quia non est qui occurrat.

Ex praedictis autem excluditur error quorundam Judaeorum attribuentium Deo iram, tristitiam, poenitentiam, et omnes hujusmodi passiones, secundum proprietatem, non distinguentes quid in Scripturis sacris proprie, et quid metaphorice dicatur.

CAPUT XCII.

QUOMODO IN DEO PONANTUR ESSE VIRTUTES.

Consequens est autem ex dictis ostendere, quomodo virtutes in Deo ponere oportet. Oportet enim sicut esse ejus est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita et bonitatem ejus omnium bonitates in se quodammodo comprehendere. Virtus autem est bonitas quaedam: virtuosus namque secundum eam dicitur bonus, et opus ejus bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere, unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud ei superadditum, sed per essentiam suam, cum sit omnino simplex; nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit, cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est (c. 45.). Non est igitur virtus in Deo aliquis habitus, sed sua essentia.

Item: habitus imperfectus actus est quasi medius inter potentiam et actum; unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus et scientia, sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus.

Adhuc: habitus potentiae alicujus perfectivus est; in Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum; in eo igitur habitus esse non potest.

Praeterea: habitus de genere accidentis est, quod in Deo omnino non est, ut supra (c. 23.) ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

Cum autem virtutes humanae sint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita sit duplex, contemplativa et activa; quae quidem ad activam vitam virtutes pertinent, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt. Vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit; unde et virtutes activam vitam dirigunt, quibus his bonis recte utimur. Hujusmodi autem Deo convenire non possunt; igitur nec hujusmodi virtutes, prout hanc vitam dirigunt.

Adhuc: hujusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt: unde illis, qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cujus conversatio et vita longe est a modo humanae vitae.

Harum etiam virtutum quae circa activam vitam sunt, quaedam circa passiones nos dirigunt, quas in Deo ponere non possumus. Virtutes enim quae circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur sicut ex propriis objectis: unde et temperantia a fortitudine differt, in quantum haec circa concupiscibilia est, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est (c. 89.). Igitur nec hujusmodi virtutes in Deo esse possunt.

Item: hujusmodi virtutes non in parte intellectiva animae sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in septimo Phys. (t. c. 18.). In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo hujusmodi virtutes esse non possint, etiam secundum proprias rationes.

Passionum autem circa quas virtutes sunt, quaedam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus, et venerea, circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia: unde quia corporales delectationes omnino a Deo remotae sunt, virtutes praedictae nec proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint, nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia non est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicujus effectus. Quaedam vero passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia hujusmodi: circa quorum species et audacias et omnino appetitus, sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo et aliae hujusmodi virtutes, quae quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt. Dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo propter similitudinem effectus, ut est illud (I. Reg. II. 2.): *Non est fortis sicut Deus noster;* (Soph. II. 3.): *Quaerite justum, quaerite mansuetum.*

CAPUT XCIII.

QUOD IN DEO SUNT VIRTUTES QUAE SUNT CIRCA ACTIONES.

(I. part. quaest. XXI. art. 1. et 2. quaest. LXI. art. 5.).

Sunt autem virtutes aliquae vitam activam hominis dirigentes, quae non circa passiones, sed circa actiones sunt, ut veritas, justitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars. Cum autem virtus ex objecto vel materia speciem sortiatur; actiones autem quae sunt harum virtutum materiae, vel objecta, divinae perfectioni non repugnant, et nec hujusmodi virtutes secundum propriam speciem habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

Item: hujusmodi virtutes perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione; igitur haec Deo deesse non possunt.

Amplius: eorum omnium quae a Deo in esse procedunt, ratio propria in divino intellectu est, ut supra (c. 66.) ostensum est. Ratio autem rei fiendae in mente facientis, ars est: unde Philosophus dicit in sexto Ethic. (c. 5.) quod ars est recta ratio factibilium. Est igitur proprie ars in Deo, et ideo dicitur (Sap. VII. 21.): *Omnium artifex docuit me sapientia.*

Item: divina voluntas in his quae sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra (c. 82.) ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum prudentia est; quia, secundum Philosophum in sexto Ethic. (c. 6.), prudentia est recta ratio agibilium. Est igitur in Deo prudentia, et hinc est quod dicitur (Job XII. 13.): *Apud ipsum est prudentia, et fortitudo.*

Adhuc: ostensum est supra (c. 83.) quod ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quae requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicujus

requiritur, est debitum unicuique; est igitur in Deo justitia, cujus est unicuique suum esse distribuere. Unde in Ps. X. 8. dicitur: *Justus Dominus, et justitiam dilexit.*

Amplius: sicut supra (c. 74. et 75.) ostensum est, finis ultimus propter quem Deus vult omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam: unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens, sicut fonti bonitatis. Dare autem, non propter aliquod commodum ex datione exspectatum, sed propter ipsam bonitatem, et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum in quarto Ethic. (c. 6.). Deus igitur est maxime liberalis, et, ut Avicenna dicit (secundo, c. 28. et 29.), ipse solus liberalis proprie dici potest; nam omne aliud agens praeter ipsum ex sua actione aliquod bonum acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem ejus liberalitatem Scriptura ostendit dicens in Ps. CIII. 28.: *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate;* et (Jacob I. 5.): *Qui dat omnibus affluenter, et non improperat.*

Item: omnia quae a Deo esse accipiunt, necesse est ut ipsius similitudinem gerant, in quantum sunt, et bona sunt, et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra (c. 54.) ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per Philosophum in quarto Ethic. patet, ut in suis factis et dictis aliquis talem se exhibeat qualis est. Est igitur in Deo veritatis virtus, unde (Rom. III. 4.): *Est autem Deus verax,* et (Ps. CXVIII. 151.): *Omnes viae tuae veritas.*

Si quae autem virtutes sunt, quae ad aliquas actiones ordinantur, quae sunt subjectorum ad superiora, talia Deo convenire non possunt, sicut obedientia, latria, vel aliquid hujusmodi, quod superiori debetur.

Si etiam aliquarum ex praedictis virtutibus sint aliqui imperfecti actus, secundum illos, Deo attribui dictae virtutes non possunt, sicut prudentia, quantum ad actum bene consiliandi, Deo non competit. Cum enim consilium sit quaedam quaestio, ut dicitur sexto Ethic. (c. 10.); divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra (c. 57.) ostensum est; non potest sibi consiliari esse conveniens. Unde (Job XXVI. 3.): *Cui dedisti consilium? forsitan ei qui non habet intelligentiam?* et (Isa. XL. 14.): *Cum quo iniit consilium, et instruxit eum?* Secundum autem actum illum qui est de consiliatis judicare, et approbata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. Dicitur tamen interdum consilium de Deo, vel propter similitudinem occultationis, nam consilia occulte aguntur: unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem consilium dicitur, ut patet Isa. XXV. 1.: secundum aliam litteram: *Consilium tuum antiquum verum fiat;* vel in quantum consulentibus satisfiat; est enim etiam sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

Similiter etiam justitia, quantum ad commutationis actum Deo competere non potest, cum ipse a nullo aliquid accipiat: unde (Rom. XI. 35.): *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* et (Job XLI. 2.): *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei?* Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, in quantum nostra data Deus acceptat. Non igitur sibi competit commutativa justitia, sed solum distributiva. Unde Dionysius dicit (VIII. cap. De div. nomin.), quod justitia laudatur Deus, sicut omnibus secundum dignitatem distribuens, secundum illud (Matth. XXV. 15.): *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.*

Scire autem oportet quod actiones circa quas sunt praedictae virtutes, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent. Non enim de agendis

judicare, aut aliquid dare, vel distribuere, solius hominis est, sed cujuslibet intellectum habentis: secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt, sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur praedictae, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes, secundum quem modum Deo convenire non possunt. Secundum vero quod actiones praedictae in sua communitate accipiuntur, possunt etiam rebus divinis aptari: sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniae, vel honoris, distributor est, ita et Deus omnium bonitatum universi. Sunt igitur praedictae virtutes in Deo universalioris extensionis quam in homine; nam sicut justitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita justitia Dei se habet ad totum universum: unde et divinae virtutes nostrarum exemplares dicuntur, nam quae sunt contracta et particulata similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelae se habet ad lumen solis. Aliae vero virtutes quae Deo proprie non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias complectitur rationes, sicut est de aliis corporalibus rebus.

CAPUT XCIV.

QUOD IN DEO SUNT VIRTUTES CONTEMPLATIVAE.

De contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest, quin Deo maxime conveniant. Si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum Philosophum in principio Metaph. (c. 2.); ipse autem Deus praecipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, ut probatum est (c. 46.), qui est omnium prima causa, manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi. Unde (Job IX. 4.): *Sapiens corde est;* et (Eccli. I. 1.): *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper.* Philosophus etiam dicit in principio Metaph. (c. 2.) quod est divina possessio, non humana.

Item: si scientia est rei cognitio per propriam causam, ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit, et per hoc singularium proprias causas novit, ut supra (c. 65. et 67.) ostensum est, manifestum est quod in ipso proprie scientia est; non tamen quae sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur, unde (I. Reg. II. 3.): *Deus scientiarum Dominus est.*

Adhuc: si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est, Deus autem hujusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra (c. 50.) ostensum est: in ipso igitur est intellectus. Unde (Job XII. 13.): *Ipse habet consilium et intelligentiam.*

Hae etiam virtutes in Deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

CAPUT XCV.

QUOD DEUS NON POTEST VELLE MALUM.

(I. part. quaest. XIX. art. 9.).

Ex his autem quae dicta sunt ostendi potest quod Deus non potest velle malum. Virtus enim rei est secundum quam aliquis bonum operatur. Omnis autem operatio Dei est operatio virtutis, cum sua virtus sit sua essentia, ut supra (c. 92.) ostensum est. Non potest igitur malum velle.

Item: voluntas nunquam ad malum fertur, nisi aliquo errore in ratione exsistente, ad minus in particulari eligibili. Cum enim voluntatis objectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum, nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum; et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error, ut supra (c. 61.) ostensum est; non igitur voluntas ejus potest ad malum tendere.

Amplius: Deus est summum bonum, ut supra (c. 41.) probatum est: summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali, sicut nec summe calidum permixtionem frigidi; divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

Praeterea: cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina a fine averti non potest, cum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut (c. 75.) ostensum est; non potest igitur velle malum, et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono. Hoc autem est quod dicitur (Deut. XXXII. 4.): *Deus fidelis est, et absque iniquitate;* et (Abachuc I. 13.): *Mundi sunt oculi tui, Domine, et respicere ad iniquitatem non potes.*

Per hoc autem confutatur error Judaeorum qui in Thalmut dicunt Deum quandoque peccare, et a peccato purgari, et Luciferianorum, qui dicunt Deum in Luciferi dejectione peccasse.

CAPUT XCVI.

QUOD DEUS NIHIL ODIT.

Ex his autem apparet quod odium alicujus rei Deo convenire non potest. Sicut enim amor se habet ad bonum, ita et odium se habet ad malum; nam his quos amamus, bonum volumus: his vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

Item: voluntas Dei in alia a se fertur, ut supra (c. 75.) ostensum est, in quantum volendo, et amando suum esse et suam bonitatem, vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suae bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscujusque rei, ut similitudinem divinam participet, nam quaelibet bonitas alia non est nisi similitudo quaedam primae bonitatis. Igitur Deus uniuscujusque rei vult bonum: nihil igitur odit.

Adhuc: a primo ente omnia alia originem essendi sumunt. Si igitur aliquid eorum quae sunt odio habet, vult illud non esse, quia hoc est unicuique

bonum; vult igitur actionem suam non esse, quia illud in esse producitur vel mediate, vel immediate: ostensum est enim supra (c. 83.), quod si Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quae ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile; quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant, quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam. Similiter, si naturaliter sit rerum causa, quia sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur rem Deus odit.

Praeterea: illud quod invenitur in omnibus causis activis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant secundum quod hujusmodi, sicut parentes filios, poëtae poëmata, artifices sua opera. Multo igitur magis Deus nullam rem odit, cum ipse sit omnium causa.

Hoc autem est quod dicitur (Sap. XI. 25.): *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.*

Dicitur autem Deus aliqua odire similitudinarie, et hoc dupliciter. Primo modo ex hoc quod Deus amando res, volens earum bonum esse, vult contrarium bono, scilicet malum non esse; unde malorum odium habere dicitur, nam quae non esse volumus, dicimur odio habere, secundum illud (Zac. VIII. 17.): *Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et juramentum mendax ne diligatis: omnia enim haec sunt quae odi, dicit Dominus.* Haec autem non sunt effectus, ut res subsistentes, quorum proprie est odium vel amor. Alius autem modus est, ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni, et sic dicitur odire, cum magis hoc sit amare. Sic enim in quantum vult bonum justitiae, vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, diceretur illa odire quorum punitionem vult, vel corruptionem, secundum illud (Malach. I. 3.): *Esau odio habui,* et illud (Ps. V. 7.): *Odisti omnes qui operantur iniquitatem, perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum sanguinum et dolosum abhominabitur Dominus.*

CAPUT XCVII.

QUOD DEUS EST VIVENS.

(I. part. quaest. XIX. art. 1.).

Ex his autem quae supra (c. 44. et 72.) jam ostensa sunt, de necessitate habetur, quod Deus est vivens. Ostensum est enim Deum esse intelligentem, et volentem; intelligere autem, et velle, non nisi viventis est; est igitur Deus vivens.

Adhuc: vivere secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se, non ab alio moveri; et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere, sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternae, vel stagni stantis, et argentum vivum, quod motum quendam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur, quae movent seipsa composita ex motore, et moto, sicut animata, unde haec sola proprie vivere dicimus; alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente, et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sit cum motu, dicitur vivere: unde

intelligere, et appetere, et sentire, actiones vitae sunt. Sed Deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur, cum sit prima causa agens: maxime igitur ei competit vivere.

Item: divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra (c. 28.) ostensum est. Vivere autem est quoddam esse perfectum; unde viventia in ordine entium non-viventibus praeferuntur. Divinum igitur esse est vivere: ipse igitur est vivens.

Hoc etiam auctoritate divinae Scripturae confirmatur: dicitur enim (Deut. XXXII. 40.): Ex ore Domini *dicam: Vivo ego in aeternum;* et in Ps. LXXIII. 3.: *Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum.*

CAPUT XCVIII.

QUOD DEUS SIT SUA VITA.

(I. part. quest. XXIII. art. 3. ad 2.).

Ex hoc autem ulterius patet quod Deus sit sua vita. Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum, sicut cursus non est secundum rem aliud quam ipsum currere: vivere autem viventium, est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum in secundo De anima (t. c. 37.). Cum enim ex hoc animal dicatur vivens, quod habet animam, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. In Deo autem est suum esse, ut supra (c. 22.) probatum est; est ergo suum vivere, et sua vita.

Item: ipsum intelligere est quoddam vivere, ut patet per Philosophum in secundo De anima (t. c. 13.); nam vivere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, sicut supra (c. 45.) ostensum est; est igitur suum vivere, et sua vita.

Amplius: si Deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est (c. praec.), sequeretur quod esset vivens per participationem vitae. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per se ipsum. Deus igitur reduceretur in aliquod prius, per quod viveret, quod est impossibile, ut ex dictis (c. 13.) patet.

Adhuc: si sit vivens Deus, ut ostensum est (c. 97.), oportet in ipso esse vitam. Si igitur non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse, et sic erit compositus, quod supra (c. 18.) improbatum est. Est igitur Deus sua vita.

Et hoc est quod dicitur (Joan. XIV. 6.): *Ego sum vita.*

CAPUT XCIX.

QUOD VITA DEI EST SEMPITERNA.

Ex hoc autem apparet quod vita ejus sit sempiterna; nihil enim desinit vivere, nisi per separationem vitae. Nihil autem a seipso separari potest; omnis enim separatio fit per divisionem alicujus ab alio. Impossibile est igitur quod Deus desinat vivere, cum ipse sit sua vita, ut ostensum est (c. 98.).

Item: omne illud quod quandoque est, et quandoque non est, est per aliquam causam: nihil enim seipsum de non esse in esse adducit, quia quod

nondum est, non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam, sicut nec divinum esse; non igitur quandoque est vivens, et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est igitur vita ejus sempiterna.

Adhuc: in qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem: unde et in motu mobile manet idem subjecto in toto motu, licet non secundum rationem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem et vivere Dei est ipse Deus, ut ostensum est (c. 45. et 98.); ergo ejus vita non habet successionem, sed est tota simul. Est igitur sempiterna.

Amplius: Deus omnino immobilis est, ut supra (c. 13.) ostensum est. Quod autem incipit, aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est: nam vita alicujus incipit per generationem, desinit autem per corruptionem; successio autem propter motum aliquem est. Deus igitur neque incepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur: est igitur ejus vita sempiterna.

Hinc est quod dicitur (Deut. XXXII. 40): Ex ore Domini: *Vivo ego in aeternum,* et (Joan. ultimo, 20.): *Hic est verus Deus, et vita aeterna.*

CAPUT C.

QUOD DEUS EST BEATUS.

Restat autem ex praemissis ostendere, Deum esse beatum. Cujuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. Cum igitur Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo: non autem comparatur ad proprium bonum, sicut quod in proprium bonum nondum habitum tendit; hoc enim est naturae mobilis, et in potentia exsistentis; sed sicut quod proprium bonum jam obtinet. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut et nos, sed ea fruitur: est igitur beatus.

Amplius: illud est maxime desideratum, vel volitum ab intellectuali natura, quod est perfectissimum in ipsa; et hoc est ejus beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est operatio perfectissima ejus; nam potentia et habitus per operationem perficiuntur: unde et Philosophus dicit (X. Ethic. c. 8. in principio), felicitatem esse perfectam operationem. Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primo ex suo genere, ut sic sit manens in ipso operante: dico autem operationem in ipso manentem, per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre et audire; hujusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimae, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis: operatio vero, vel actio ex quo sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem; et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo, sive felicitas. Secundo ex principio operationis, ut sit altissimae potentiae: unde secundum operationem sensus, non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus, et per habitum perfecti. Tertio ex operationis objecto, et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. Quarto ex forma operationis, ut scilicet perfecte, faciliter, et delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio, cum sit intelligens et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra (c. 28.)

ostensum est. Ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium perfecte, absque omni difficultate et delectabiliter: est ergo beatus.

Adhuc: per beatitudinem desiderium omne quietatur, quia ea habita, non restat aliud desiderandum, cum sit ultimus finis: oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est, quantum ad omnia quae desiderare potest. Unde Boëtius dicit, quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed talis est divina perfectio, quae omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra (c. 28. et 54.) ostensum est; ipse igitur est vere beatus.

Item: quamdiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est, quia ejus desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille beatus est. Ostensum autem est supra (c. 81.), quod Deus non indiget aliis, cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat, nec alia vult propter se, sicut propter finem, quasi eis indigeat, sed solum quia hoc est conveniens suae bonitati; est igitur ipse beatus.

Praeterea: ostensum est supra (c. 84.) quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat, cum ipse nullo modo sit in potentia, ut ostensum est (c. 16.). Igitur non potest velle se habere quod non habet; quidquid igitur vult habet; nec aliquid mali vult, ut supra (c. 95.) ostensum est. Est igitur beatus, secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur, qui habet quidquid vult, et nihil mali vult.

Ejus enim beatitudinem sacrae Scripturae protestantur (I. Tim. VI. 15.): *Quem ostendet suis temporibus beatus et potens.*

CAPUT CI.

QUOD DEUS SIT SUA BEATITUDO.

(I. part. quaest. LXII. art. 2. ad 1.).

Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo. Beatitudo enim ejus est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est (c. 100.). Supra autem ostendimus (c. 45.) quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia; ipse igitur est sua beatitudo.

Item: beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem supra (c. 74.) quod Deus principaliter vult suam essentiam; sua igitur essentia est ejus beatitudo.

Adhuc: unusquisque in beatitudinem suam ordinat quidquid vult; ipsa enim est quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii, unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Cum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quae est sua essentia, oportet quod ipse sicut est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

Praeterea: duo summa bona esse est impossibile: si enim aliquid uni deesset, quod alterum haberet, neutrum summum et perfectum esset. Deus autem ostensus est supra summum bonum esse; beatitudo etiam summum bonum ostenditur esse ex hoc quod est ultimus finis; ergo beatitudo, et Deus sunt idem. Est igitur Deus sua beatitudo.

CAPUT CII.

QUOD DIVINA BEATITUDO PERFECTISSIMA EST OMNEMQUE ALIAM BEATITUDINEM EXCEDIT.

(I. part. quaest. XXVI. art. 4.).

Ulterius autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia. Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est: unde et si aliquis propter spem beatitudinis obtinendae beatus dicitur, nullo modo sua beatitudo comparatur ejus beatitudini qui eam jam actu consecutus est. Propinquissimum autem est beatitudini, quod est ipsa beatitudo, quod de Deo ostensum est (c. 101.). Ipse est igitur singulariter perfecte beatus.

Item: cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est (c. 91.), ubi est major amor, et major delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque ceteris paribus plus se amat quam aliquid aliud; cujus signum est quod quanto aliquid est alicui propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine, quae est ipsemet, quam alii beati in beatitudine, quae non est, quod ipsi sunt; magis igitur desiderium quiescit et perfectior est beatitudo.

Praeterea: quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur; sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est, quod nulli alii competere potest: nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum, ut ex praedictis (c. 41.) patere potest: et sic oportet, ut quicumque alius ab ipso beatus est, participative beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

Amplius: beatitudo perfecta in operatione intellectus consistit, ut ostensum est (c. 100.). Nulla autem alia intellectualis operatio ejus operationi comparari potest: quod patet non solum ex hoc, quod est operatio subsistens, sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit, sicut est, et omnia alia quae sunt, et quae non sunt, bona et mala. In aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis. Nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut ipse perfectus est, cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicujus operatio possit esse perfectior quam sua substantia; nec est aliquis alius intellectus qui omnia, etiam quae Deus facere potest, cognoscat, quia sic divinam potentiam comprehenderet: illa etiam, quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus super omnia beatus est.

Item: quanto aliquid magis unitum est, tanto ejus virtus et bonitas perfectior est; operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo ejus perfectio potest comparari perfectioni operationis quae est absque successione tota simul et praecipue si non in momento transeat, sed in aeternum maneat. Divinum autem intelligere est absque successione totum simul aeternaliter exsistens; nostrum autem intelligere successionem habet, in quantum adjungitur ei, per accidens, conti-

nuum et tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam, sicut duratio aeternitatis excedit nunc temporis fluens.

Adhuc: fatigatio et occupationes variae, quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari (in qua consistit praecipue humana felicitas, si qua est praesentis vitae), et errores et dubitationes et casus varii, quibus subjacet praesens vita, ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, praecipue hujus vitae, divinae beatitudini.

Amplius: perfectio divinae beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum; de contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem; de activa vero vita, non unius hominis aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem. Falsa enim felicitas et terrena non habet nisi quamdam umbram illius felicitatis perfectissimae. Consistit enim in quinque, secundum Boëtium, scilicet in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama. Habet etiam Deus excellentissimam delectationem de se, et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione. Pro divitiis vero, habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra (c. 41.) ostensum est. Pro potestate, habet infinitam virtutem. Pro dignitate, habet omnium entium primatum et regimen. Pro fama, admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

Ipsi igitur, qui singulariter beatus est, honor sit et gloria, in saecula saeculorum. Amen.

LIBER SECUNDUS

CAPUT I.

CONTINUATIO SEQUENTIUM AD PRAECEDENTIA.

Meditatus sum in omnibus operibus tuis: in factis manuum tuarum meditabar (Ps. CXLII. 5.).

Rei cujuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie, mensura et qualitas virtutis pensatur. Virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sortitur.

Est autem duplex rei operatio, ut Philosophus tradit in nono Metaph. (t. c. 16.). Una quidem, quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero, quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare.

Utraque autem dictarum operationum competit Deo. Prima quidem, in eo quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero, in eo quod res in esse producit et eas conservat et regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti, agens autem naturaliter prius facto est et causa ipsius, oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter, sicut causa effectum: quod quidem in rebus humanis manifeste apparet; consideratio enim et voluntas artificis principium est et ratio aedificationis. Prima igitur dictarum operationum, tanquam simplex operantis perfectio, *operationis* vindicat sibi nomen vel etiam *actionis;* secunda vero, eo quod sit perfectio facti, *factionis* nomen assumit; unde manufacta dicuntur quae, per actionem hujusmodi, ab artifice in esse procedunt.

De prima autem Dei operatione in praecedenti libro (a cap. 44. usque in finem) jam diximus, ubi est actum de cognitione et voluntate divina. Unde, ad completam divinae veritatis considerationem, restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicet res producuntur et gubernantur a Deo.

Quem quidem ordinem ex praemissis verbis sumere possumus. Praemittit namque primae operationis meditationem, quum dicit: *Meditatus sum in omnibus operibus tuis,* ut operatio ad divinum intelligere vel velle referatur. Subjungit vero factionis meditationem, quum dicit: *In factis manuum tuarum meditabar,* ut, per facta manus ipsius, intelligamus coelum et terram et omnia quae procedunt in esse a Deo, sicut ab artifice manufacta procedunt.

CAPUT II.

QUOD CONSIDERATIO CREATURARUM UTILIS EST AD FIDEI INSTRUCTIONEM.

Hujusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

Primo quidem, quia, ex factorum meditatione, divinam sapientiam utcumque possumus et admirari et considerare. Ea enim quae arte fiunt, ipsius artis sunt repraesentativa, utpote ad similitudinem artis facta. Deus autem sua sapientia res in esse produxit, propter quod dicitur in Psal. CIII. 24.: *Omnia in sapientia fecisti.* Unde, ex factorum consideratione, divinam sapientiam colligere possumus sicut in rebus factis per quamdam communicationem suae similitudinis impressam; dicitur enim (Eccli. I. 10.): *Effudit illam* (sapientiam) *super omnia opera sua.* Unde Psalmista, quum diceret (CXXXVIII. 6.): *Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam,* et adjungeret divinae illuminationis auxilium, quum dicit (ib. 11.): *Nox illuminatio mea in deliciis meis,* ex consideratione divinorum operum se adjutum ad divinam sapientiam cognoscendam confitetur, dicens (ib. 14.): *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis.*

Secundo, haec consideratio in admirationem altissimae Dei virtutis ducit, et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur; et ideo dicitur (Sap. XIII. 4.): *Si virtutem et opera eorum,* scilicet coeli et stellarum et elementorum mundi, *mirati sunt,* scilicet philosophi, *intelligant quoniam qui fecit haec fortior est illis;* et (Rom. I. 20.) dicitur: *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia; unde dicitur (Jerem. X. 6. et 7.): *Magnum est nomen tuum in fortitudine: quis non timebit te, o Rex gentium?*

Tertio, haec consideratio animos hominum in amorem divinae bonitatis accendit. Quidquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso universaliter est adunatum sicut in fonte totius bonitatis, ut in primo (c. 28.) ostensum est. Si igitur creaturarum bonitas, pulcritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fons bonitatis rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparata, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet. Unde in Ps. XCI. 5. dicitur: *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo;* et alibi de filiis hominum dicitur (Ps. XXXV. 9. et 10.): *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae,* quasi totius creaturae, et sic *torrente voluptatis tuae potabis eos, quoniam apud te est fons vitae;* et (Sap. XIII. 1.) dicitur contra quosdam: *Ex his quae videntur bona,* scilicet creaturis, quae sunt bona per quamdam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui est* (ibid.), scilicet vere bonus, immo ipsa bonitas, ut in primo (c. 37. et 38.) ostensum est.

Quarto, haec consideratio homines in quamdam similitudinem divinae perfectionis constituit. Ostensum est enim in primo (c. 48. et 49.) quod Deus, cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Quum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinae

revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo. Hinc est quod dicitur (II. Cor. III. 18.): *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur.*

Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei christianae. Et ideo dicitur (Eccli. XLII. 15.): *Memor ero operum Domini, et quae vidi annuntiabo. In sermonibus Domini opera ejus.*

CAPUT III.

QUOD COGNITIO CREATURARUM VALET AD DESTRUCTIONEM ERRORUM QUI SUNT CIRCA DEUM.

Est etiam necessaria creaturarum consideratio, non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

Primo quidem, ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes in hoc pervertuntur quandoque, quod id, quod non potest nisi ab alio esse, primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas, quae videntur, aestimantes; sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum aestimaverunt, de quibus dicitur (Sap. XIII. 2.): *Sed autem ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut girum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam... deos putaverunt.*

Secundo, ex hoc quod illud quo Dei solius est, creaturis aliquibus adscribunt; quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicujus non patitur, ei non attribuitur, nisi quia ejus natura ignoratur; sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est, natura creaturae non patitur; sicut quod solius hominis est, non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturae ignoratur, praedictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur (Sap. XIV. 21.): *Incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt.* In hunc errorem labuntur qui rerum creationem vel futurorum cognitionem vel miraculorum operationem aliis causis quam Deo adscribunt.

Tertio vero, ex hoc quod divinae virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturae natura ignoratur; sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt, et qui res, non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturae, a Deo procedere asserunt, et illi etiam qui res vel omnes vel quasdam divinae providentiae subtrahunt, aut eam posse praeter solitum cursum operari negant; haec enim omnia divinae derogant potestati. Contra quos dicitur (Job XXII. 17.): *Quasi nihil possit facere Omnipotens, aestimabant eum.* Et (Sap. XII. 17.): *Virtutem enim ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus.*

Quarto, homo qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum, et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subjectum, quibus superior est; ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur (Jerem. X. 2.): *A signis coeli nolite metuere, quae timent gentes;* et in illis qui angelos creatores animarum existimant, et animas hominum esse mortales, et si qua similia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falsam esse quorumdam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat De origine animae (c. 4. et 5.). Nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant, poenas, sicut infidelibus, Scriptura comminatur dicens in Ps. XXVII. 5.: *Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum ejus, destrues illos, et non aedificabis eos.* Et (Sap. II. 21.): *Haec cogitaverunt, et erraverunt;* et subjungitur: *Nec judicaverunt honorem animarum sanctarum* (ibid. 22.).

CAPUT IV.

QUOD ALITER CONSIDERAT DE CREATURIS PHILOSOPHUS ET ALITER THEOLOGUS.

Manifestum est autem, ex praedictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianae, in quantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem; et sic alia ratione subjiciuntur praedictae doctrinae et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non in quantum hujusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur; ut enim dicitur (Eccli. XLII. 16. et 17.) : *Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit sanctos enarrare omnia mirabilia sua?* Et propter hoc etiam, alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa quae eis, secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat, circa creaturas, quae eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta, et hujusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinae fidei imputandum, si multas rerum proprietates praetermittat, ut coeli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat quas geometra, sed solum ea quae accidunt sibi, in quantum est terminus corporis naturalis.

Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosopus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, utpote quia sic divinus est traditum, vel quia hoc in gloria Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum illud (Deuter. IV. 6.): *Haec est enim vestra sapientia et intellectus coram populis;* et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit; nam, et apud philosophos, prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitione perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de

Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens, alia intuetur. Unde, secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se, in primo, sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum.

CAPUT V.

ORDO DICENDORUM.

Erit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in esse (c. 6-38.); secundo, de earum distinctione (c. 39-45.); tertio vero, de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura (c. 46. ad fin.), quantum ad fidei pertinet veritatem.

CAPUT VI.

QUOD DEO COMPETIT ESSE ALIIS PRINCIPIUM ESSENDI.

Supponentes igitur quae in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quod competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa.

Ostensum est enim supra (Lib. I. c. 13.), per demonstrationem Aristotelis, esse aliquam primam causam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus conducit ad esse. Deus igitur aliis causa essendi exsistit.

Item: ostensum est in primo (c. 13.), per rationem ejusdem, esse aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens, in quolibet ordine motuum, est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Quum igitur multa ex motibus coeli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est (ibid.), oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi.

Amplius: quod per se alicui convenit naturaliter ei inesse necesse est; sicut homini rationale et igni sursum moveri. Ageri autem per se aliquem effectum convenit enti in actu; nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu, natum est agere aliquid actu exsistens. Sed Deus est ens actu, ut in primo libro (c. 16.) ostensum est. Igitur sibi competit agere aliquid ens actu, cui sit causa essendi.

Adhuc: signum perfectionis in rebus inferioribus est quod possunt sibi similia facere, ut patet per Philosophum in quarto Meteor. (t. c. 18.). Deus autem est maxime perfectus, ut in primo (c. 28.) ostensum est. Ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, ut sic sit causa essendi.

Item: ostensum est in primo (c. 82.) quod Deus vult suum esse aliis quod communicare per modum similitudinis. De perfectione autem voluntatis est sit actionis et motus principium, ut patet in tertio de Anima (t. c. 50.). Quum igitur divina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis; et sic erit ei causa essendi.

Adhuc: quanto alicujus actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere et magis remota; ignis enim si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus qui Deus est, perfectior est quam actus potentiae permixtus, sicut in

nobis est; actus autem actionis principium est. Quum igitur per actum qui in nobis est, possimus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere et velle, sed etiam in actiones quae in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus, multo magis Deus potest, per hoc quod actu est, non solum intelligere et velle, sed etiam producere effectum; et sic potest aliis esse causa essendi.

Hinc est quod dicitur (Job V. 9.): *Qui facit magna et mirabilia et inscrutabilia absque numero.*

CAPUT VII.

QUOD POTENTIA ACTIVA SIT IN DEO.

(I. part. quaest. XXV. art. 1. et De pot. quaest. 1. art. 1.).

Ex hoc autem apparet quod Deus est potens, et quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

Potentia enim activa est principium agendi in aliud, secundum quod est aliud. Deo autem convenit esse aliis principium essendi; ergo convenit sibi esse potentem.

Amplius: sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu; unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex eo quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu; igitur convenit sibi potentia activa.

Adhuc: divina perfectio omnium perfectiones in se includit, ut in primo (c. 28.) ostensum est. Virtus autem activa de perfectione rei est; unumquodque enim tanto majoris virtutis invenitur, quanto perfectius est. Virtus igitur activa Deo non potest deesse.

Praeterea: omne quod agit potens est agere; nam quod non potest agere, impossibile est agere; et quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens et movens, ut supra (Lib. I. c. 13.) ostensum est. Igitur potens est agere, et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva.

Hinc est quod in Psal. LXXXVIII. 9. dicitur: *Potens es, Domine;* et alibi (Psal. LXX. 18. 19.): *Potentiam tuam et justitiam tuam Deus usque in altissima quae fecisti magnalia.*

CAPUT VIII.

QUOD DEI POTENTIA SIT EJUS SUBSTANTIA.

(I. part. quaest. XXV. art. 1. De pot. quaest. 1. art. 1. ad 5.).

Ex hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

Potentia enim activa competit alicui, secundum quod est actu. Deus autem est actus ipse; non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est ipse, quum in eo nulla sit potentialitas, ut in primo (c. 16. et 17.) ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

Adhuc: omnis potens, qui non est sua potentia, est potens participatione potentiae alicujus. De Deo autem nihil potest dici participative, quum sit

ipsum suum esse, ut in primo (c. 22.) ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

Amplius: potentia activa ad perfectionem rei pertinet, ut ex praedictis (c. praec.) patet. Omnis autem divina perfectio in ipso suo esse continetur, ut in primo (c. 28.) ostensum est. Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse ejus. Deus autem est suum esse, ut in primo (c. 22.) ostensum est. Est igitur sua potentia.

Item: in rebus quarum potentiae non sunt earum substantia, ipsae potentiae sunt accidentia; unde potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut in primo (c. 23.) ostensum est. Deus igitur est sua potentia.

Praeterea: omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum, sicut in primum agens.

Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit; id autem quo quis agit est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est ejus activa potentia.

CAPUT IX.

QUOD DEI POTENTIA SIT EJUS ACTIO.

Ex hoc autem ostendi potest quod potentia Dei non sit aliud quam sua actio.

Quae enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est ejus substantia, ut ostensum est (c. praec.); ejus etiam actio est ejus substantia, ut ostensum est in primo (c. 45.) de intellectuali operatione; eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia, et aliud actio.

Item: actio alicujus rei est quoddam complementum potentiae ejus; comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alia quam seipsa, quum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, et aliud actio.

Amplius: sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia ejus est aliquid ens: sed divina potentia est ejus essentia, ut ostensum est (c. praec.); ergo suum agere est suum esse. Sed ejus esse est sua substantia; ergo divina actio est sua substantia, et sic idem quod prius.

Adhuc: actio quae non est substantia agentis inest ei sicut accidens subjecto; unde et actio inter novem praedicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia, et a sua potentia.

CAPUT X.

QUALITER POTENTIA IN DEO DICATUR.

Quia vero nihil est sui ipsius principium, quum divina actio non sit aliud quam ejus potentia, manifestum est ex praedictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii (est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut per Philosophum in quinto Metaphys. t. c. 17.

patet), manifestum est ex praedictis quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, divinam scilicet potentiam et ejus actionem.

Unde si aliquae actiones Deo conveniant, quae non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicitur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem: hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones.

Patet etiam ex praedictis quod multitudo actionum, quae Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res, et similia non sunt diversae res, cum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem. Quomodo autem multiplicitas significationis unius rei, unitati non praejudicet, ex his quae in primo ostensa sunt (c. 31.) manifestum esse potest.

CAPUT XI.

QUOD DE DEO DICATUR ALIQUID RELATIVE AD CREATURAS.

(I. part. quaest. XIII. art. 7. et De pot. quaest. VII. art. 8.).

Cum autem potentia Deo conveniat respectu suorum effectuum: potentia autem rationem principii habeat, ut dictum est (c. praec.): principium autem relative ad principiatum dicitur; manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo in respectu suorum effectuum.

Item: non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi e converso illud relative diceretur ad ipsum. Sed res aliae relativae dicuntur ad Deum, utpote secundum suum esse quod a Deo habent, ut ostensum est (Lib. I. c. 13.), ab ipso dependentes. Deus igitur e converso relative ad creaturas dicetur.

Adhuc: similitudo est relatio quaedam. Deus autem, sicut et caetera agentia, sibi simile agit; dicitur igitur aliquid relative de ipso.

Amplius: scientia ad scitum relative dicitur. Deus autem non solum sui ipsius, sed etiam aliorum scientiam habet; igitur aliquid relative dicitur de Deo ad alia.

Adhuc: movens dicitur relative ad motum, et agens ad factum. Deus autem est agens, et movens, non factus, ut ostensum est (Lib. I. c. 13.); dicuntur igitur de ipso relationes.

Item: primum relationem quandam importat; similiter et summum. Ostensum est autem (c. 13. et 41.) in primo ipsum esse primum ens, et summum bonum; patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur.

CAPUT XII.

QUOD RELATIONES DICTAE DE DEO AD CREATURAS NON SUNT REALITER IN DEO.

(I. Sent. dist. 30. quaest. I. art. 1. et De pot. quaest. VII. art. 10.).

Hujusmodi autem relationes, quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt. Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subjecto, cum ipso nullum sit accidens, ut in primo (c. 23.) ostensum est; nec etiam posset esse ipsa Dei substantia. Cum enim relativa sint quae secundum suum esse ad aliud quodammodo se habent, ut Philosophus dicit in Praedicam. (c. Ad aliquid.): oporteret quod Dei substantia, hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet, cum nec esse, nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens; et sic non esset per seipsum necesse esse, ut in primo (c. 15.) ostensum est. Non sunt igitur hujsmodi relationes secundum rem in Deo.

Item: ostensum est in primo (c. 28.) quod Deus omnium entium est prima mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia sicut scibile ad scientiam nostram, quod ejus mensura est. Nam ex eo quod res est, vel non est, opinio et oratio vera vel falsa est, secundum Philosophum in Praedicam. (c. De substantia.). Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum. Unde, secundum Philosophum in quinto Metaph. (t. c. 20.), scibile dicitur relative, non quia ipsum referatur, sed quia aliquid aliud ad ipsum refertur. Dictae igitur relationes in Deo non sunt realiter.

Adhuc: relationes praedictae dicuntur de Deo non solum respectu eorum quae sunt actu, sed etiam respectu eorum quae sunt in potentia, quia et eorum scientiam habet, et respectu eorum dicitur et primum ens, et summum bonum. Sed ejus quod est actu, ad id quod non est actu, sed potentia, non sunt relationes reales: alias sequeretur quod essent infinitae relationes actu in eodem, cum numeri infiniti in potentia sint majores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quae sunt actu, quam ad ea quae sunt potentia; quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit: non igitur refertur ad alia per relationem realiter in ipso exsistentem.

Amplius: cuique aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari, vel per se, vel per accidens. Relationes autem quaedam de novo dicuntur de Deo, sicut quod est dominus, aut gubernator hujus rei, quae de novo incipit esse. Si igitur praedicaretur aliqua relatio realiter in Deo exsistens, sequeretur quod aliud Deo de novo adveniret, et sic quod mutaretur vel per se, vel per accidens: cujus contrarium in primo (c. 13.) ostensum est.

CAPUT XIII.

QUOMODO PRAEDICTAE RELATIONES DE DEO DICANTUR.

(De pot. quaest. VII. art. 11.).

Non autem potest dici quod relationes praedictae sint exsistentes exterius quasi res aliquae extra Deum. Cum enim Deus sit primum entium, et sum-

mum bonorum, oporteret ad illas etiam relationes, quae sunt aliquae res, Dei relationes alias considerare; et si illae sint iterum res aliquae, oportebit iterum tertias adinvenire, et sic in infinitum. Non igitur relationes quibus Deus ad res alias refertur sunt res aliquae extra Deum exsistentes.

Item: duplex est modus quo aliquid denominative praedicatur. Denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipsum est, sicut a loco dicitur aliquis esse alicubi, et a tempore, aliquando; aliquid vero denominatur ab eo quod inest, sicut ab albedine albus. A relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius exsistente, sed inhaerente: non enim denominatur aliquis pater nisi a paternitate quae ei inest. Non igitur potest esse, quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur sint res aliquae extra ipsum.

Cum igitur ostensum sit (c. praec.), quod non sint in ipso realiter, et tamen dicuntur de eo, relinquitur quod ei attribuantur solum secundum intelligentiae modum, ex eo quod alia referuntur ad ipsum. Intellectus enim noster intelligendo aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur.

Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo praedicta relationes, et alia quae de Deo praedicantur. Nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, ejus essentiam praedicant, relationes vero praedictae minime, sed secundum modum intelligendi tantum; nec tamen intellectus est falsus. Ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat relative de ipso, sicut et scibile relative intelligimus, et significamus ex hoc quod scientia refertur ad ipsum.

CAPUT XIV.

QUOD MULTAS RELATIONES DICI DE DEO NON DEROGAT EJUS SIMPLICITATI.

Patet etiam ex his quod divinae simplicitati non derogat, si multae relationes de ipso dicantur, quamvis ejus essentiam non significent, quia sequuntur intelligendi modum. Non enim prohibet intellectum nostrum intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod est in se simplex; ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret; et quanto aliquid est magis simplex, tanto est majoris virtutis, et principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur: sicut punctum plurium est principium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur ipsum quod multa relative de Deo dicuntur, ejus summae simplicitati attestatur.

CAPUT XV.

QUOD DEUS SIT OMNIBUS CAUSA ESSENDI.

(I. part. quaest. XLIV. art. 1. et De pot. quaest. III. art. 5.).

Quia vero ostensum est quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil praeter ipsum est nisi ab ipso. Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se, et secundum quod ipsum.

Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire, et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales, non excedit triangulum, de quo praedicatur, sed eidem convertibiliter est. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquid tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est; impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi, oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra (Lib. I. c. 13.) ostendimus hujusmodi ens esse, cui nihil sit causa essendi: ab eo igitur est omne quod quocumque modo est.

Si autem dicatur quod ens non est praedicatum univocum, nihilominus praedicta conclusio sequetur; non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam: et sic oportet fieri reductionem in unum.

Amplius: quod alicui convenit ex sua natura, et non ex aliqua causa, minoratum in eo, et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur, vel additur, jam altera natura erit, sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita, vel subtracta speciem variat. Si autem natura, vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, jam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliqua alia causa, per cujus remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere, cui maxime convenit illius generis praedicatio; unde etiam quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum, causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut in primo (c. 13.) ostensum est; ipse igitur est causa omnium de quibus ens praedicatur.

Adhuc: secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt; unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis reducatur in aliquam causam communem; sicut supra particulares causas generationis hujus vel illius est sol universalis causa generationis; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra praepositos regni, et etiam urbium singularum. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa, cujus sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra (Lib. I. c. 13.) ostensum est. Oportet igitur omnia quae sunt, a Deo esse.

Item: quod per essentiam dicitur est causa omnium quae per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum, ut in primo (c. 13. et 14.) ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

Praeterea: omne quod est possibile esse et non esse habet aliquam causam, quia, in se consideratum, ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquid aliud, quod ipsum ad unum determinet; unde, quum in infinitum pro-

cedi non possit, oportet quod sit aliquod necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest, et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse; hoc autem esse non potest nisi unum, ut in primo (c. 13. et 42.) ostensum est, et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.

Amplius: Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra (c. 7.) ostensum est. Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut in primo (c. 28.) probatum est; et sic est virtualiter omnia. Est igitur ipse omnium factivus. Hoc autem non esset, si aliquid aliud esset natum esse nisi ab ipso; nihil enim natum est esse ab alio et non ab alio, quia si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse, quod non potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo.

Item: imperfecta a perfectis sumunt originem, ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum et summum ens et summum bonum, ut in primo (cc. 28. 13. 41.) ostensum est. Ipse igitur est omnibus causa essendi, praecipue quum ostensum sit (Lib. I. c. 42.) quod tale non possit esse nisi unum.

Hoc autem divina confirmat auctoritas. Dicitur enim (Psal. CXLV. 6.): *Qui fecit coelum et terram, mare, et omnia quae in eis sunt.* Et (Joan. I. 3): *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* Et (Rom. XI. 36): *Ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, ipsi gloria in saecula.*

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quaedam non habere causam essendi; et etiam quorumdam, qui dicunt Deum non esse causam substantiae coeli, sed solum motus.

CAPUT XVI.

QUOD DEUS EX NIHILO PRODUXIT RES IN ESSE.

(I. part. quaest. XLIV. art. 1. et De pot. quaest. III. art. 1.).

Ex hoc autem apparet quod Deus in esse res produxit ex nullo praeexsistente sicut ex materia.

Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexsistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo preexsistente. Si autem aliquid illi praeexsistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut Philosophus probat secundo Metaph. (t. c. 7.); aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non praesupponit; quod quidem non potest esse ipse Deus: ostensum est enim in primo (c. 17.) quod ipse non est materia alicujus rei, nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (c. 15.). Relinquitur igitur quod Deus, in productione sui effectus, non requirit materiam praejacentem ex qua operetur.

Adhuc: unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praejacente, superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare; causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praejacentem ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis

essendi, ut supra (c. 15.) ostensum est. Igitur ipse, in sua actione, materiam praejacentem non requirit.

Item: quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem; quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus ejus extenditur. Esse autem est universalius quam moveri; sunt enim quaedam entium immobilia, ut etiam philosophi tradunt, ut lapides et hujusmodi. Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (Lib. I. c. 13.) esse Deum. Deus igitur non agit tantummodo movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia praejacente, agit solum movendo et transmutando; facere enim aliquid ex materia, est per motum vel mutationem quamdam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia praejacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia praejacente.

Praeterea: quod agit tantum per motum et mutationem, non competit universali causae ejus quod est esse; non enim per motum et mutationem fit ens ex non-ente simpliciter, sed ens hoc ex non-ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est (c. 15.). Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem; neque igitur sibi competit indigere praejacente materia ad aliquid faciendum.

Amplius: unumquodque agens sibi simile agit; agit enim secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum, causando aliquo modo formam materiae inhaerentem, quod est actu per formam sibi inhaerentem, et non per totam substantiam suam; unde Philosophus septimo Metaph. (t. c. 28.) probat quod res materiales, habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus, habentibus formas in materia, non a formis per se exsistentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhaerens, sed per totam suam substantiam, ut supra (Lib. I. c. 18.) probatum est. Igitur proprius modus suae actionis est ut producat rem subsistentem totam, non solum rem inhaerentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam praejacentem non requirit in sua actione.

Item: materia comparatur ad agens, sicut recipiens actionem quae ab ipso est; actus enim, qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius; ipsa enim actio agentis, in patiente recepta, est actus agentis et formae, aut aliqua inchoatio formae in ipso. Deus autem non agit actione aliqua, quam necesse sit in aliquo patiente recipi; quia sua actio est sua substantia, ut supra (c. 6.) probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam praejacentem.

Praeterea: omne agens quod in agendo requirit materiam praejacentem habet materiam proportionatam suae actioni, ut quidquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae; alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ab illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum; non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum in tertio Physic. (t. c. 6.). Quum ergo divina potentia sit simplex et infinita, ut ostensum est (Lib. I. c. 18. et 43.), Deus igitur non requirit materiam praejacentem ex qua de necessitate agat.

Adhuc: diversarum rerum diversae sunt materiae; non enim est eadem

materia spiritualium et corporalium, nec corporum coelestium et corruptibilium; quod quidem ex hoc patet, quod recipere, quod est proprietas materiae, non ejusdem rationis est in praedictis; nam receptio quae est in spiritualibus est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiae; corpora vero supercoelestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia quae sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus est totius esse causa universaliter. Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet; non igitur materiam ex necessitate requirit.

Amplius: quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo tertio: oportet enim ordinem in uno constitui, respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinae actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero, vel utrumque a tertio. Sed quum Deus sit primum ens et prima causa, non potest esse effectus materiae, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinae actioni, quod illius ipse sit causa.

Adhuc: quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quae sunt; si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut jam ostensum est (Lib. I. c. 13.). Inter actum autem et potentiam talis est ordo, quod licet in uno et eodem quod quandoque est potentia, quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus (licet actus sit prior natura), tamen, simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse; quod patet ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus primus et purus, sit simpliciter ea prior, et per consequens causa ipsius. Non ergo suae actioni praesupponitur materia ex necessitate.

Item: materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quae sunt, ut supra (c. 15.) ostensum est. Deus igitur est causa materiae primae, cui nulla praeexsistit; divina igitur actio materiam praeexsistentem non requirit.

Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat, dicens (Gen. I. 1.): *In principio creavit Deus coelum et terram.* Nihil enim est aliud creare quam absque materia praejacente aliquid in esse producere.

Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum, qui ponebant materiae omnino nullam causam esse, eo quod in actionibus particularium agentium semper videbant aliquid actioni praejacere; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit; quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione praesupponere necesse est.

CAPUT XVII.

QUOD CREATIO NON EST MOTUS NEQUE MUTATIO.

(I. part. quaest. XLV. art. 2. ad 2. et 3. et II. Sent. dist. 1. quaest. 1. art. 2. et De pot. quaest. III. art. 2.).

Hoc autem ostenso, manifestum est quod Dei actio, quae est absque materia praejacente, et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo.

Motus enim omnis vel mutatio est actus exsistentis in potentia secundum quod hujusmodi; in hac autem actione non praeexsistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut jam ostensum est (c. 16.); igitur non est motus neque mutatio.

Item: extrema motus vel mutationis cadunt in eumdem ordinem: vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria, ut patet in motu augmenti et alterationis et secundum locum lationis; vel quia communicant in una potentia materiae, ut privatio et forma in generatione et corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione; potentia enim ibi non est, nec aliquid ejusdem generis quod praesupponatur creationi, ut probatum est (c. 16.). Igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

Praeterea: in omni mutatione vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc quam prius; hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter et aliter se habens; quia illud non esset productum, sed productioni praesuppositum. Non est ergo creatio mutatio.

Adhuc: oportet quod motus, vel mutatio duratione praecedat id quod fit per mutationem, vel motum, quia factum esse est principium quietis, et terminus motus: unde oportet omnem mutationem esse motum, vel terminum motus, qui est successivus; et propter hoc quod fit non est: quia quamdiu durat motus aliquid fit, et non est: in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, jam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse, quia si ipsa creatio praecederet ut motus, vel mutatio, oporteret sibi praestitui aliquod subjectum, quod est contra creationis rationem. Creatio igitur non est motus, neque mutatio.

CAPUT XVIII.

QUOMODO SOLVANTUR RATIONES CONTRA CREATIONEM AB AETERNO.

Ex hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus, vel mutationis; utpote quod oportet creationem, sicut ceteros motus, vel mutationes, esse in aliquo subjecto, et quod oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aërem; non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis: unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subjecto. Dicitur tamen creatio esse mutatio quaedam, secundum modum intelligendi tantum, in quantum scilicet intellectus noster accipit unam et eamdem rem ut non exsistentem prius, et postea exsistentem.

Apparet autem, si creatio relatio quaedam est, quod res quaedam est, et neque increata est, neque alia relatione creata; cum enim effectus creatus realiter dependeat a creatore, oportet hujusmodi relationem esse rem quandam. Omnis autem res a Deo in esse producitur. Est igitur in esse a Deo producta, non tamen alia creatione creata quam ipsa creatura prima, quae per eam creata dicitur, quia accidentia et formae sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis: sed sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur.

Praeterea: relatio non refertur ad aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum, sed per se ipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creatur, et sic in infinitum procedatur.

CAPUT XIX.

QUOD CREATIO NON SIT SUCCESSIVA.

Apparet autem ex praedictis quod omnis creatio absque successione est, nam successio propria est motui; creatio autem neque est motus, neque terminus motus, sicut mutatio; igitur nulla est in ipsa successio.

Item: in omni motu successivo est aliquid medium inter ejus extrema: quia medium est ad quod continue motum prius venit, quam ad ultimum; inter esse autem, et non esse, quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquid medium; igitur non est ibi aliqua successio.

Adhuc: in omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, ut probatur in sexto Phys. (t. c. 59.). Hoc autem in creatione non potest accidere, quia fieri, quod praecederet factum esse creaturae, indigeret aliquo subjecto, quod non posset esse ipsa creatura, de cujus creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse, nec etiam in factore: non enim moveri est actus moventis, sed moti. Relinquitur igitur quod fieri haberet pro subjecto aliquam materiam facti praeexsistentem, quod est contra creationis rationem: impossibile est igitur in creatione successionem esse.

Amplius: omnem factionem successivam, in tempore oportet esse; prius enim et posterius in motu, numerantur tempore. Simul autem dividitur tempus et motus, et id super quod transit motus; quod quidem in motu locali manifestum est: nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medium magnitudinis. Divisio autem in formis respondens divisioni temporis, attenditur secundum intensionem et remissionem, ut si aliquid in tanto tempore tantum calefit, in minori minus. Secundum hoc igitur potest esse successio in motu, vel quacumque factione, quod id, secundum quod est motus, est divisibile vel secundum quantitatem, sicut in motu locali et in augmento, vel secundum intensionem et remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter: uno modo, quia ipsa forma, quae est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem; sicut patet cum aliquid movetur ad albedinem: alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est propter alterationem praecedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturae non est divisibile modo praedicto; quia substantia non suscipit magis et minus: nec in creatione praecedunt dispositiones, ma-

teria non praeexsistente: nam dispositio ex parte materiae est. Relinquitur igitur quod in creatione non possit esse aliqua successio.

Praeterea: successio in rerum factionibus, ex defectu materiae provenit, quae non convenienter est a principio ad receptionem formae disposita: unde quando materia jam perfecte disposita est ad formam, eam recipit in instanti: et inde est quod quia diaphanum semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad praesentiam lucidi in actu illuminatur; nec aliquis motus praecedit ex parte illuminabilis, sed solum motus localis ex parte illuminantis, per quem fit praesens. In creatione autem nihil praeexigitur ex parte materiae, nec aliquid deest agenti ad agendum, quod postea per motum ei eveniat, cum sit immobilis, ut in primo hujus operis (c. 13.) ostensum est. Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti: unde simul aliquid dum creatur, creatum est, sicut simul illuminatur, et illuminatum est.

Et inde est quod Scriptura divina creationem rerum in indivisibili factam pronuntiat dicens (Gen. I. 1.): *In principio creavit Deus coelum et terram,* quod quidem principium Basilius principium temporis exponit, quod oportet esse indivisibile, ut in sexto Phys. probatur (t. c. 24. et infra).

CAPUT XX.

QUOD NULLUM CORPUS POTEST CREARE.

(I. part. quaest. XLV. art. 5. et De verit. quaest. V. art. 9.).

Ex hoc autem evidenter apparet quod nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere. Nullum enim corpus agit, nisi moveatur, eo quod oporteat agens et patiens esse simul, vel faciens et factum. Simul autem sunt, quae in eodem loco sunt, ut habetur in quinto Phys. (t. c. 22.); locum autem non acquirit corpus nisi per motum: nullum autem corpus movetur nisi in tempore: quidquid igitur fit per actionem corporis, fit successive. Creatio autem, ut ostensum est (c. 19.), non habet successionem. Nihil igitur potest a corpore quocumque per modum creationis produci.

Praeterea: omne agens quod agit in quantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit: factum enim, et passum consequitur dispositionem facientis et agentis, eo quod omne agens agit sibi simile: unde si agens non in eadem dispositione se habens agit, in quantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente, et facto quaedam renovatio dispositionum fiat, quod sine motu esse non potest. Omne autem corpus non movet nisi motum, ut probatum est (Lib. I. c. 13.). Nihil igitur fit a corporis actione nisi per motum vel mutationem facti; creatio autem non est mutatio, nec motus, ut ostensum est (c. 17.); igitur nullum corpus potest aliquid causare creando.

Item: cum agens et factum oporteat sibi esse similia, non potest esse productivum totius substantiae facti, quod non tota sua substantia agit, sicut e converso probat Philosophus in septimo Metaph. (t. c. 28.), quod forma sine materia, quae tota se agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur. Nullum autem corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat: quia cum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit, cujus est tota substantia forma: quod de nullo corpore potest dici, cum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum cor-

pus potest aliquid producere, secundum totam ejus substantiam, quod est de ratione creationis.

Amplius: creare non est nisi potentiae infinitae. Tanto enim est majoris potentiae agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest: ut quod potest ex aqua ignem facere, quam quod ex aëre: unde ubi omnino potentia praeexsistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio, et sic necesse est potentiam agentis, quae aliquid instituit, nulla potentia praeexsistente, excedere omnem proportionem quae posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia corporis est infinita, ut probatur a Philosopho in octavo Phys. (t. c. 28.). Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

Adhuc: movens et motum, faciens et factum oportet simul esse, ut probatur in septimo Phys. (t. c. 10.); corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum, quo tangentia ultima fiunt simul: unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo. Tactus autem alicujus ad alterum est: et sic ubi non est aliquid praeexsistens praeter agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest. Nullum igitur corpus potest agere creando.

Patet igitur falsitas positionis quorumdam dicentium substantiam coelestium corporum causam materiae elementorum esse, cum materia causam habere non possit, nisi id quod creando agit, eo quod ipsa est primum motus et mutationis subjectum.

CAPUT XXI.

QUOD SOLIUS DEI EST CREARE.

(I. part. quaest. XIV. art. 5. et quaest. LXV. art. 3. et I. Sent. dist. 47. quaest. I. art. 1. et De pot. quaest. III. art. 5.).

Ex praemissis etiam ulterius ostendi potest quod creatio est propria Dei actio, et quod ejus solius est creare. Cum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio, oportet quod prima actio sit primi agentis propria; creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam praesupponit, omnes autem aliae praesupponunt eam; est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

Item: ex hoc ostensum est (c. 15.) quod Deus creat res, quia nihil potest esse praeter ipsum ab eo non creatum; hoc autem nulli alii convenire potest, cum nihil aliud sit universalis causa essendi nisi Deus; soli igitur Deo competit creatio sicut propria ejus actio.

Adhuc: effectus suis causis proportionabiliter respondent, ut scilicet effectus in actu, causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia, causis quae sunt in potentia, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero causis universales, ut docet Philosophus in secundo Phys. (t. c. 38.). Esse autem est causatum primum, quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi simpliciter est agens primum et universale, quod Deus est: alia vero agentia non sunt causae essendi simpliciter, sed causae essendi hoc, ut hominem vel album: esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexsistere quod sit extra ens simpliciter: per alias autem factiones

fit hoc ens vel tale: nam ex ente praeexsistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.

Amplius: quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis: Socrates enim, quia habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa, quia cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset sui ipsius causa, cum sit id quod est per humanitatem; et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu ejus quod est causa primaria totius speciei. Et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias: omnis autem alia substantia praeter Deum est causata in quantum habet esse causatum ab alio, ut supra (c. 15.) probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi, nisi sicut instrumentalis, et agens in virtute alterius: instrumentum autem nunquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus. Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum; creatio autem non est motus, ut ostensum est (c. 17.). Nulla igitur substantia praeter Deum potest aliquid creare.

Item: instrumentum adhibetur propter convenientiam ejus cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum, et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum, unde oportet quod sit aliquid recipiens primo influentiam, in eo quod per instrumentum causatur; quod est contra rationem creationis, nam nihil praesupponit. Relinquitur igitur, quod nihil aliud praeter Deum potest creare, neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum.

Praeterea: omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam, et connaturalem sibi, sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad factionem scamni secando. Si igitur aliqua natura sit quae operatur ad creationem, sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam, et propriam suae naturae. Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti; ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet: prius enim est sectio ligni quam forma scamni, et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis, quod sit prius in via generationis quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile: nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, ut Philosophus dicit in libro De generat. animal. Impossibile est ergo, quod aliqua creatura creet, neque sicut principale agens neque instrumentaliter.

Item: quod est secundum aliquam naturam tantum, non potest esse simpliciter illius naturae causa: esset enim sui ipsius causa; potest autem esse causa illius naturae in hoc, sicut Plato est causa humanae naturae in Socrate, non autem simpliciter, eo quod ipse est creatus in humana natura. Quod autem est causa alicujus in hoc, est attribuens naturam communem alicui, per quod specificatur vel individuatur: quod non potest esse per creationem, quae nihil praesupponit cui aliquid attribuatur per actionem. Impossibile est igitur aliquod ens creatum esse causam alterius per creationem.

Amplius: cum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus ipsius rei; unde calidum, quod magis

est in actu caloris, magis calefacit. Cujuscumque igitur actus determinatur ad genus, et ad speciem, et accidens ejus virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti, in quantum hujusmodi, ex eo quod omne agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum potest esse simile effectui ejusdem generis, vel speciei, nisi secundum rationem generis vel speciei; nam secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum: nihil igitur cujus esse finitum est, potest per suam actionem esse causa finalis alterius, nisi quantum ad hoc quod habet genus, vel speciem, non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens finitum praesupponit ad suam actionem hoc, unde causatum suum individualiter subsistit; non ergo creat, sed solum hoc est agentis cujus esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra ostensum est.

Adhuc: cum omne quod fit, ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur, quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens: per se vero illud quod prius non fuerit, ut si ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum et coloratum, sed nigrum per se, quia fit ex non nigro: coloratum autem per accidens: nam prius coloratum erat. Sic igitur cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis; homo quidem per se fit, quia ex non homine, ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut Philosophus dicit in primo Phys. (t. c. 76.). Cum ergo aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet: oportet igitur quod ab eo qui est per se causa essendi: nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis, in quantum hujusmodi: alia vero sunt causa essendi per accidens, et non esse per se. Cum igitur producere ens non ex ente praeexsistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare.

Huic autem veritati sacrae Scripturae auctoritas attestatur, quae Deum omnia creasse affirmat (Gen. I. 1.): *In principio creavit Deus coelum et terram.* Damascenus etiam in secundo sui libri De orth. fide dicit: « Quicumque vero ajunt angelos creatores esse cujuscumque substantiae, hi omnes sunt patris sui diaboli filii: creaturae enim exsistentes non sunt creatores ».

Per hoc autem destruitur quorumdam philosophorum error, qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam, et ab ea fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam.

CAPUT XXII.

QUOD DEUS OMNIA POSSIT.

(I. part. quaest. XXV. art. 3. et in I. Sent. dist. 20. art. 1. et 2.).

Ex hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum. Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quaecumque a sua causa produci non possunt, nisi per modum creationis: hujusmodi autem sunt omnes substantiae separatae, quae non sunt compositae ex materia et forma, quas esse nunc supponatur; et similiter omnis materia corporalis. Haec igitur diversa exsistentia, praedictae virtutis immediate effectus sunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum: dico autem im-

mediate, quia si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum; dico etiam non ex materia, quia idem agens et eadem actione causat diversos effectus secundum materiae diversitatem: sicut calor ignis qui indurat lutum, et dissolvit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum.

Item: omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quae suus per se et proprius effectus se extendere potest: sicut aedificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quae possunt rationem habere domus; virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est ejus proprius effectus, ut ex dictis (c. praec.) patet; ergo ad omnia illa se extendit quae rationi entis non repugnant. Si enim in quemdam tantum effectum virtus ejus posset, non esset per se causa entis, in quantum hujusmodi, sed hujus entis; rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens; omnia igitur Deus potest quae in se rationem non entis non includunt: haec autem sunt quae contradictionem non implicant. Relinquitur igitur, quod quidquid contradictionem non implicat, Deus potest.

Adhuc: omne agens agit in quantum est actu: secundum igitur modum actus uniuscujusque agentis, est modus suae virtutis in agendo; homo enim generat hominem, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra (Lib. I. c. 28.) ostensum est; est igitur sua virtus activa perfecta ad omnia se habens, quaecumque non repugnant rationi ejus, quod est esse in actu: hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur, praeter hoc, Deus potest.

Amplius: omnipotentiae passivae respondet potentia activa; potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit actu, nisi per virtutem alicujus exsistentis in actu. Otiosa igitur esset potentia, nisi esset virtus activa agentis, quae eam in actum reducere possit, cum tamen nihil sit otiosum in rebus naturae; et per hunc modum videmus, quod omnia quae sunt in potentia materiae generabilium, et corruptibilium, possunt reduci in actum, per virtutem activam quae est in corpore coelesti, quod est primum principium activum in natura. Sicut autem corpus coeleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. Quidquid igitur est in potentia entis creati; totum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest; in potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat; sicut in potentia naturae humanae sunt omnia quae naturam humanam non tollunt; omnia igitur Deus potest.

Praeterea: quod effectus aliquis non subsit potentiae alicujus agentis, potest ex tribus contingere. Uno modo per hoc quod non habet cum agente affinitatem vel similitudinem; agens enim omne agit sibi simile aliquo modo; unde virtus quae est in semine hominis, non potest producere brutum vel plantam: hominem autem potest, qui tamen praedicta excedit. Alio modo propter excellentiam effectus qui transcendit proportionem virtutis activae: sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. Tertio modo propter materiam determinatam ad effectum in quam agens non potest: sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo fit serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinae virtuti: neque enim propter dissimilitudinem effectus, aliquid ei impossibile esse potest, cum omne ens, in quantum habet esse, sit ei simile, ut supra (c. 15.) ostensum est; nec etiam propter

effectus excellentiam, cum ostensum sit (Lib. I. c. 41. et 28.), quod Deus est super omnia in bonitate et perfectione; nec iterum propter defectum materiae, cum ipse sit causa materiae, quae non possibilis est causari, nisi per creationem. Ipse etiam in agendo non requirit materiam, cum nullo praeexsistente rem in esse producat: et sic propter materiae defectum, ejus actio impediri non potest ab effectus productione. Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest; quod est eum esse omnipotentem.

Hinc est quod etiam divina Scriptura fide tenendum hoc tradit: dicitur enim (Gen. XVII. 1.) ex ore Dei: *Ego Deus omnipotens, ambula coram me et esto perfectus;* et (Job XLII. 2.): *Scio quia omnia potes;* et (Luc. I. 37.), ex ore angeli: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Per hoc autem excluditur quorumdam philosophorum error, qui posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus ejus ad illius productionem determinata esset, et quod Deus non potest aliquid facere, nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet; de quibus dicitur (Job XXII. 17.): *Quasi nihil possit Omnipotens, aestimabant eum.*

CAPUT XXIII.

QUOD DEUS NON AGAT EX NECESSITATE NATURAE.

Ex hoc autem ostenditur, quod Deus agit in creaturis non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Omnis enim agentis per necessitatem naturae, virtus determinatur ad unum effectum; et inde est quod omnia naturalia semper eveniant eodem modo, nisi sit impedimentum; non autem voluntaria. Divina autem virtus non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra (c. 22.) ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

Adhuc: quidquid non implicat contradictionem, subest divinae potentiae, ut ostensum est (c. praec.). Multa autem non sunt in rebus creatis, quae tamen si essent, contradictionem non implicarent, sicut patet praecipue circa numerum, quantitates, et distantias stellarum, et aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinae virtuti, quae in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem eorum quae potest facere, quaedam facit, et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis, et non per necessitatem naturae. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

Item: unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso; omne enim agens agit sibi simile: omne autem quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Cum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, ut supra (Lib. I. c. 44.) probatum est, oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem: igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cujus objectum est bonum intellectum quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae.

Amplius: secundum Philosophum in nono Metaph. (t. c. 16.), duplex est actio: una quae manet in agente, et est perfectio ipsius, ut videre est: alia quae transit in exteriora, et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Di-

vina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quae non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia, ut in primo (c. 45.) ostensum est: oportet igitur quod sit de genere illarum actionum, quae sunt in agente, et sunt quasi perfectio ipsius. Hujusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis. Deus igitur agnoscendo et volendo agit et operatur: non igitur per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.

Adhuc: Deum agere propter finem, ex hoc manifestum esse potest, quod universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur, ut per Philosophum patet in decimo secundo Metaph. (t. c. 52.). Primum autem agens propter finem, oportet esse agens per intellectum et voluntatem; ea enim quae intellectu carent, agunt propter finem, sicut in finem ab alio directa: quod quidem in artificialibus patet: nam sagittae motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis; simile autem esse oportet in naturalibus. Ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis, et ejus quod est ad finem, et debitae proportionis inter utrumque, quod solum intelligentis est. Cum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem.

Praeterea: quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit; omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod per se est, ne in infinitum procedatur. Qui autem suae actionis non est dominus, non per se agit: agit enim quasi ab alio actum, non quasi seipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere, quod sui actus dominus sit. Non est autem aliquis sui dominus actus, nisi per voluntatem; oportet igitur Deum, qui est primum agens, per voluntatem agere, non per necessitatem.

Adhuc: primo agenti debetur prima actio, sicut et primo mobili primus motus. Sed naturaliter actio voluntatis est prior quam actio naturae: illud enim naturaliter prius est quod est perfectius, licet in unoquoque sit tempore posterius. Actio autem agentis per voluntatem est perfectior, quod ex hoc patet, quod perfectiora sunt ea apud nos quae per voluntatem agunt, quam quae per naturae necessitatem. Ergo Deo, qui est primum agens, debetur actio quae est per voluntatem.

Amplius: ex hoc idem apparet, quod ubi conjungitur utraque actio, superior est virtus quae agit per voluntatem, ea quae agit per naturam et utitur ea quasi instrumento: nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, quam anima vegetabilis, quae agit per naturae necessitatem. Divina autem virtus est suprema in omnibus entibus: igitur ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturae necessitatem.

Item: voluntas habet pro objecto bonum secundum rationem boni: natura autem non attingit ad communem bonitatem, sed ad hoc bonum, quod est sua perfectio. Cum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem, oportet quod agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturae comparetur, sicut agens universale ad agens particulare. Agens autem particulare se habet ad agens universale sicut ea quae posterius sunt, et sicut ejus instrumentum. Ergo oportet quod primum agens sit voluntarium, et non per necessitatem naturae agens.

Hanc etiam veritatem divina Scriptura nos docet: dicitur enim in Psal. CXXXIV. 6.: *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit;* et (Eph. I. 11.): *Qui operatur omnia secundum propositum voluntatis suae;* et Hilarius in libro De synodis (art. 24.): « Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit »; et infra: « Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus facere voluit ».

Per hoc autem removetur error quorumdam philosophorum, qui dicebant Deum agere per naturae necessitatem.

CAPUT XXIV.

QUOD DEUS AGIT PER SUAM SAPIENTIAM.

Ex hoc autem apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam. Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur: bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem, ut ostensum est (c. 23.). Cum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihilque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse, relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.

Item: omne agens agit sibi simile, unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus, sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, in quantum hujusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem: si enim secundum naturae dispositionem solum inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius est una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut ostensum est; igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.

Amplius: secundum Philosophum in primo Metaph. (c. 2.), ordinare sapientis est. Ordinatio enim aliquorum fieri non potest, nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius, quod est finis eorum: ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines, et proportionem aliquorum ad invicem, est solius habentis intellectum: judicare autem de aliquibus per causam altissimam sapientiae est: et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicujus intelligentis fiat; unde et in mechanicis ordinatores artificiorum, sapientes illius artificii dicuntur. Res autem omnes quae sunt a Deo productae, ordinem ad invicem habent non casualem, cum sint semper, vel ut in pluribus; et sic patet quod Deus res in esse produxit eas ordinando. Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.

Adhuc: ea quae sunt a voluntate, vel sunt agibilia, sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis, vel transeunt in exteriorem materiam, quae factibilia dicuntur; et sic patet quod res creatae sunt a Deo sicut factae. Factibilium autem ratio est ars, sicut Philosophus dicit. Comparantur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificiata ad artificem. Sed artifex per ordinem suae sapientiae, et intellectus artificiata in esse producit; ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus facit.

Hoc autem divina auctoritate confirmatur: nam dicitur (Ps. CIII. 24.): *Omnia in sapientia fecisti;* et (Prov. III. 19.): *Dominus sapientia fundavit terram.*

Per hoc autem excluditur quorumdam error qui dicebant, omnia ex simplici divina voluntate dependere absque aliqua ratione.

CAPUT XXV.

QUALITER OMNIPOTENS DICATUR QUAEDAM NON POSSE.

(I. part. quaest. XXV. art. 3. et 4.).

Ex praemissis autem accipi potest quod quamvis Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse. Ostensum est enim supra (c. 7.), in Deo esse potentiam activam; potentiam vero passivam in eo non esse jam supra in primo (c. 16.) fuerat probatum. Secundum autem utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur Deus non potest quae posse potentiae passivae sunt.

Quae autem hujusmodi sint, investigandum est. Primo quidem igitur potentia activa ad agere est, potentia autem passiva ad esse; unde in illis solis est potentia ad esse quae materiam habent contrarietati subjectam. Cum igitur in Deo potentia passiva non sit, quidquid ad suum esse non pertinet, Deus non potest. Non potest igitur Deus esse corpus, aut aliquid hujusmodi.

Adhuc: hujusmodi potentiae passivae motus, actus est. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest.

Potest autem ulterius ostendi et concludi, quod non potest mutari secundum singulas mutationis species, ut quod non potest augeri, vel minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi.

Amplius: cum deficere quoddam corrumpi sit, sequitur quod in nullo deficere potest.

Praeterea: defectus omnis secundum privationem aliquam est; privationis autem subjectum potentia materiae est; nullo igitur modo potest deficere.

Adhuc: cum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiae, patet quod neque fatigari, neque oblivisci potest.

Amplius: neque vinci, neque violentiam pati: haec enim non sunt nisi ejus quod natum est moveri.

Similiter autem neque poenitere potest, neque irasci, aut tristari, cum haec omnia imperfectionem et passionem, et defectum sonent.

Rursus: quia potentiae activae objectum, et effectus est ens factum; nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui objecti, sicut visus non videt deficiente visibili in actu; oportet quod Deus dicatur non posse quidquid est contra rationem entis in quantum est ens, vel facti entis in quantum est factum.

Quae autem sint hujusmodi, inquirendum est. Primo quidem igitur contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum ejus, vel partium ipsius. Oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest ut faciat simul unum et idem esse, et non esse, quod est contradictoria esse simul.

Adhuc: contradictio in contrariis, et privative oppositis includitur: sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album; et si est videns et caecum, quod sit videns, et non videns; unde ejusdem rationis est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

Amplius: ad remotionem cujuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse, et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium ipsa remanente, sicut quod homo non habeat animam.

Praeterea: cum principia quarumdam scientiarum, ut logicae, geometriae, et arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet; sequitur quod contraria horum principiorum Deus fecere non possit, sicut quod genus non sit praedicabile de specie, vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis.

Hinc etiam patet, quod Deus non potest facere quod praeteritum non fuerit, nam hoc etiam contradictionem includit: ejusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.

Sunt etiam quaedam quae repugnant rationi entis facti, in quantum hujusmodi, quae etiam Deus facere non potest; nam omne quod facit Deus, oportet esse factum.

Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum. Nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat, quod est contra rationem ejus quod dicitur Deus, ut ex superioribus (Lib. I. c. 13.) patet.

Eadem etiam ratione non potest Deus facere aliquid aequale sibi: nam id cujus esse ab alio non dependet, prius est in essendo et in ceteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet, quod ad rationem entis facti pertinet.

Similiter etiam Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine ipso: nam conservatio esse uniuscujusque dependet a causa sua, unde oportet quod remota causa, removeatur effectus. Si igitur res aliqua possit esse quae a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus ejus.

Rursus: quia ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere quae non potest velle. Quae autem velle non possit, considerari potest, si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit; nam quod necesse est esse, necesse est non esse.

Patet autem ex hoc quod non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum, aut beatum; quia de necessitate vult se esse, bonum, et beatum, ut in primo (c. 80.) ostensum est.

Item: ostensum est supra (Lib. I. c. 95.) quod Deus non potest velle aliquod malum, unde patet quod Deus peccare non potest.

Similiter ostensum est supra (Lib. I. c. 13.) quod divina voluntas non potest esse mutabilis; sic igitur non potest facere id, quod est a se volitum, non impleri.

Sciendum tamen, quod hoc alio modo dicitur non posse a praemissis; nam praemissa simpliciter Deus nec velle, nec facere potest. Hujusmodi autem Deus potest quidem vel facere, vel velle, si ejus voluntas, vel potentia absolute consideretur, non autem si consideretur praesupposita voluntate de opposito; nam voluntas divina respectu creaturarum necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut in primo ostensum est (c. 83.). Et ideo omnes istae locutiones: Deus non potest facere contraria his quae disposuit facere, et quaecumque similiter dicuntur, intelliguntur composite: sic enim implicant suppositionem divinae voluntatis de opposito. Si autem intelligantur divise, sunt falsae, quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per intellectum, et scientiam, ut ostensum est (c. 23. et 24.); pari igitur ratione non potest facere quae se facturum non praescivit, aut dimittere quae se facturum praescivit, quia non potest facere quae facere non vult, aut dimittere quae vult. Et eodem modo conceditur et negatur utrumque, ut scilicet praedicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione, vel suppositione.

CAPUT XXVI.

QUOD DIVINUS INTELLECTUS NON COARCTATUR AD DETERMINATOS EFFECTUS.

Quoniam autem ostensum est (c. 22.) quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc quod ex necessitate naturae non agit, sed per intellectum et voluntatem; ne cui forte videatur quod ejus intellectus, vel scientia ad determinatos effectus solummodo possit extendi, et sic agat ex necessitate scientiae, quamvis non ex necessitate naturae; restat ostendere quod ejus scientia, vel intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur. Ostensum est enim supra (Lib. I. c. 49.), quod Deus omnia alia quae ab eo procedere possunt, comprehendit, suam essentiam intelligendo, in quo omnia hujusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem, sicut effectus virtute sunt in causa. Si igitur potentia divina ad effectus determinatos non coarctatur, ut supra (c. 22.) ostensum est, necessarium est et de ejus intellectu similem sententiam proferre.

Adhuc: divinae essentiae infinitatem supra (Lib. I. c. 43.) ostendimus: infinitum autem quantalibet additione finitorum facta, adaequari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita exsistant. Nihil aliud praeter Deum constat esse secundum essentiam infinitum, cum omnia alia secundum essentiae rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur: quomodocumque igitur, et quantumcumque divini effectus comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat, et ita plurium ratio esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit, ut supra (Lib. I. c. 47.) ostensum est, omnem finitatem effectum transcendit. Non igitur ex necessitate ad hos vel illos effectus coarctatur.

Item: supra (Lib. I. c. 69.) ostensum est quod divinus intellectus infinitorum est cognitor; Deus autem per sui intellectus scientiam res producit in esse; causalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

Amplius: si divini intellectus causalitas ad effectus aliquos, quasi de necessitate agens, arctaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. Hoc autem esse non potest, cum supra (Lib. I. c. 66.) ostensum sit quod Deus intelligit etiam quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt; non igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus, vel scientiae.

Praeterea: divina scientia comparatur ad res ab ipso productas, sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quaelibet autem ars se extendit ad omnia quae possunt contineri sub genere subjecto illius artis, sicut ars aedificatoria ad omnes domus. Genus autem subjectum divinae artis est ens, cum ipse per suum intellectum sit universale principium entis, ut (c. 21. et 24.) ostensum est. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat suam causalitatem extendit: hujusmodi enim omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur.

Hinc est quod in Psal. CXLVI. 5. dicitur: *Magnus Dominus, et magna virtus ejus, et sapientiae ejus non est numerus.*

Per hoc autem excluditur quorumdam philosophorum positio dicentium, quod ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ad ipso de necessitate talis

rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula, et universa disponat, sicut fides catholica profitetur.

Sciendum tamen quod quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut (Sap. XI. 21.) dicitur: *Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, Domine.*

CAPUT XXVII.

QUOD DIVINA VOLUNTAS AD DETERMINATOS EFFECTUS NON ARCTATUR.

Ex his etiam ostendi potest, quod nec ejus voluntas, per quam agit ad determinatos effectus, necessitatem habet. Voluntatem enim suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supradictis (Lib. I. c. 72.); voluntas igitur ad quaelibet se parata est extendere quae ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Si igitur intellectus divinus ad certos effectus non coarctetur, ut ostensum est (c. 26.), relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus ex necessitate producit.

Praeterea: nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. Ostensum autem est supra (Lib. I. c. 81.), quod Deus circa alia a se, nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinae voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex ejus libera dispositione.

CAPUT XXVIII.

QUALITER IN RERUM PRODUCTIONE DEBITUM JUSTITIAE INVENIATUR.

Ostendere autem ex praedictis oportet quod Deus non ex necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito justitiae res in esse produxerit. Justitia enim secundum Philosophum, in quinto Ethic. (c. 3.), ad alterum est, cui debitum reddit. Nihil autem universali rerum productioni praesupponitur, cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito justitiae provenire non potuit.

Item: cum justitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, actum justitiae praecedit actus quo aliquid alicujus suum efficitur, sicut in rebus humanis patet: aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum justitiae sibi reddit. Ille igitur actus quo primo aliquid suum alicujus efficitur, non potest esse actus justitiae. Sed per creationem res creata primo incipit aliquid suum habere; non igitur creare ex debito justitiae procedit.

Praeterea: nullus debet aliquid alteri, nisi per hoc quod aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo, vel ab altero, ratione cujus alteri debet: sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo; dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget; omnis homo proximo, propter Deum, a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex praedictis (Lib. I. c. 13. 28. et ult.) manifeste apparet. Deus igitur non producit res in esse ex aliquo justitiae debito.

Amplius: in quolibet genere, quod est propter se, est prius eo quod est propter aliud. Illud igitur quod est primum simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantum. Quod autem agit ex debito justitiae, non agit propter seipsum tantum: agit enim propter illud cui debet. Deus igitur, cum sit prima causa, et primum agens res in esse non produxit ex debito justitiae.

Hinc est quod (Rom. XI. 35. et 36.) dicitur: *Quis prior dedit illi et retribuetur ei? quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia;* et (Job XLI. 2.): *Quis autem dedit mihi, ut reddam ei? omnia quae sub coelo sunt, mea sunt.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam (Rab. Moys. lib. III. c. 18.), probare nitentium, quod Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet: non enim ex debito justitiae res operatur, ut supra ostensum est.

Licet autem universalem rerum productionem nihil creatum praecedat, cui aliquid debitum esse possit, praecedit tamen aliquid increatum, quod est creationis principium. Quod quidem dupliciter considerari potest. Ipsa enim divina bonitas praecedit ut finis, et primum motivum ad creandum, secundum Augustinum qui dicit (De verbis apostol. serm. 13.): « Quia Deus bonus est, sumus »; scientia autem ejus, et voluntas praecedunt sicut ea quibus res in esse producuntur. Si igitur ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus. Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum; ex ordine alterius ad ipsum, quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso accipit: sicut debitum est benefactori quod ei de beneficiis gratiae agantur, in quantum ille qui accepit beneficium, hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum nòn habet, cum non sit aliquid praeexsistens cui posset competere aliquid Deo debere, nec aliquod ejus beneficium praeexsistat. Alio modo dicitur aliquid alicui debitum secundum se: hoc enim est ex necessitate alicui debitum quod ad ejus perfectionem requiritur; sicut homini debitum est habere manus, vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem: non est igitur per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

Adhuc: Deus sua voluntate res in esse produxit, ut supra (c. 27.) ostensum est. Non est autem necessarium, si Deus suam bonitatem vult esse, quod velit alia a se produci; hujus enim conditionalis antecedens est necessarium, non autem consequens: ostensum est enim in primo (c. 80.), quod Deus ex necessitate vult suam bonitatem esse, non autem ex necessitate vult alia. Igitur non ex necessitate debetur divinae bonitati creaturarum productio.

Amplius: ostensum est (c. 23. 26. et 27.), quod Deus producit res in esse, non ex necessitate naturae, neque ex necessitate scientiae, neque voluntatis, neque justitiae. Nullo igitur modo necessitatis divinae bonitatis est debitum quod res in esse producantur.

Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cujusdam condecentiae. Justitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit; quod enim ex justitia alicui redditur, ex necessitate juris ei debetur. Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito justitiae, qua Deus creaturae sit debitor, ita nec ex tali justitiae debito, quo suae bonitati sit debitor, si justitia proprie accipiatur. Large tamen justitia accepta potest dici in creatione rerum justitia, in quantum divinam condecet bonitatem.

Si vero divinam dispositionem consideremus, quomodo Deus disposuit

suo intellectu, et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinae dispositionis procedit. Non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit quod posmodum ipse non faciat: alias ejus dispositio vel esset mutabilis, vel infirma. Ejus igitur dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur. Sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem justitiae proprie dictae in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis: ejusdem autem ad seipsum non est justitia proprie dicta, ut patet per Philosophum in quinto Ethic. (c. 3.). Non igitur proprie dici potest, quod Deus ex debito justitiae res in esse produxit ea ratione, quia per scientiam et voluntatem se disposuit producturum.

CAPUT XXIX.

QUALITER IN PRODUCTIONE ALICUJUS CREATURAE POTEST DEBITUM JUSTITIAE INVENIRI IN COMPARATIONE POSTERIORIS AD PRIOREM.

Si autem alicujus creaturae productio consideretur, poterit ibi debitum justitiae inveniri ex comparatione posterioris creaturae ad priorem. Dico autem priorem non solum tempore, sed natura. Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur, in posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso: nam si illa quae sunt priora naturaliter, sint etiam priora esse, posteriora ex prioribus debitum trahunt; debitum enim est ut, positis causis, habeant actiones per quas producunt effectus. Si vero quae sunt priora naturaliter sint posteriora in esse, tunc e converso priora debitum trahunt a posterioribus; sicut medicinam debitum est praecedere, ad hoc quod sanitas consequatur. Utrobique autem hoc commune exsistit quod debitum, sive necessitas sumatur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius. Necessitas autem quae est a posteriori in esse, licet prius natura, non est absoluta necessitas sed conditionalis; ut si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse. Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter. Primo, ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet ejus partem, quae ad perfectionem requiritur universi: si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut solem et aquam faceret, et hujusmodi, sine quibus universum esse non potest. Secundo, ut sumatur conditionis debitum ex una creatura ad aliam, ut si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut coelestia corpora faceret, ex quibus conservantur, et si hominem esse voluit, oportuit facere plantas, et animalia, et alia hujusmodi, quibus homo indiget ad esse perfectum; quamvis et haec et illa ex mera Deus fecerit voluntate. Tertio, ut in unaquaque natura sumatur conditionale debitum ex suis partibus, et proprietatibus, et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse, vel quantum ad aliquam sui perfectionem: sicut supposito quod Deus hominem facere voluit, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo conjungeret, et sensus, et alia hujusmodi adjumenta tam intrinseca quam extrinseca ei praeberet. In quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implendae.

Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura, secundum quod aliquid dicitur necessarium absolute: quae quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principiis essentialibus et causis efficientibus, sive moventibus. Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest quantum ad causas efficientes: ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cujus est solius creare, ut supra (c. 21.) ostensum est. Ipse autem non necessitate naturae, sed voluntate operatur creando, ut supra (c. 23.) ostensum est. Ea vero quae voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quae pervenitur ad finem. Sed quantum ad causas formales, vel materiales, nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inveniri. Ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerint composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse; et ex hoc quod aliqua superficies producta est triangularis figurae, necessarium fuit quod tres angulos aequales duobus rectis haberet. Haec autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem, vel formalem: unde secundum hanc Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit. In rerum autem propagatione, ubi jam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata: sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur.

Sic igitur ex praedictis debiti rationibus justitia naturalis in rebus invenitur, et quantum ad rerum creationem, et quantum ad rerum propagationem: et ideo Deus dicitur juste et rationabiliter omnia condidisse, et gubernare.

Sic igitur per praedicta excluditur duplex error: eorum scilicet qui divinam potentiam limitantes dicebant, Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic façere debet, et eorum qui dicunt, quod omnia sequuntur simplicem voluntatem absque aliqua alia ratione, vel quaerenda in rebus, vel assignanda.

CAPUT XXX.

QUALITER IN REBUS CREATIS POSSIT ESSE NECESSITAS ABSOLUTA.

Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet, nisi ex sui propositi suppositione; non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse: quod poset alicui videri ex hoc, quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerint: cum soleant in rebus esse contingentes effectus, qui ex causa sua non de necessitate procedunt. Sunt enim quaedam in rebus creatis, quae simpliciter et absolute necesse est esse. Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse: quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae, ut in earum natura sit potentia ad non esse; quod quidem contingit ex hoc, quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse: eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse.

Si autem dicatur quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt; et sic in omnibus creaturis inest potentia ad non esse: manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae a Deo eo modo in ni-

hilum tendere quo sunt ex nihilo: quod quidem non est, nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur in rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed in Creatore inest potentia ut eis det esse, vel eis desinat esse influere, cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut (c. 23.) ostensum est.

Item: ex quo res creatae, ex divina voluntate in esse prodeunt, oportet eas tales esse, quales Deus eas esse voluit. Per hoc autem quod dicitur, Deum produxisse res per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quae de necessitate sint, et aliquas quae sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quasdam divina voluntate productas necessarias esse.

Adhuc: ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei, quod est esse creatum: agentis enim perfecti est producere sibi simile, quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse, quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter: immo hoc divinae perfectioni attestatur.

Amplius: quanto aliquid magis distat ab eo quod est per seipsum exsistens, scilicet Deo, tanto magis propinquum est ad non esse: quanto igitur aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non esse. Quae autem jam sunt, propinqua sunt ad non esse, per hoc quod habent potentiam ad non esse. Illa igitur quae sunt Deo propinquissima, et per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit rerum ordo completus, ut in eis non sit potentia ad non esse; talia autem sunt necessaria absolute; sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

Sciendum est itaque, quod si rerum creatarum universitas consideretur, prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate non ex necessitate principii, nisi ex necessitate suppositionis, sicut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam: nihil enim prohibet aliqua principia rerum non ex necessitate produci; quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis hujus necessitatem absolutam habet propter hoc, quod jam ex contrariis est compositum: quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem eis sic statutis aliquid proveniat, vel exsistat, absolutam necessitatem habet.

Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis. Nam quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma, res esse non potest, quod ex ratione principiorum essentialium rei competit; absolutam necessitatem in omnibus habere necesse est. Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus. Uno quidem modo per ordinem ad esse ejus cujus sunt, et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est: quod autem potest esse, potest et non esse: ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles exsistunt; sicut animal, quia ex contrariis compositum est, et ignis, quia ejus materia contrariorum est susceptiva. Forma autem, secundum id quod est actus, est, et per eam res actu exsistunt: unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam; quod contingit, vel quia res illae sunt formae

non in materia, et sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in substantiis separatis: vel quia formae rerum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam, nec per consequens ad non esse, sicut est in corporibus coelestibus. In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam: et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materiam, ut patet in elementis et elementatis. Forma enim elementi non attingit materiam secundum totum ejus posse: non enim fit susceptiva formae elementi unius, nisi per hoc quod subjicitur alteri parti contrarietatis; forma vero mixti attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subjectum oportet esse contrariorum, et mediorum omnium, quae sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum est quod omnia, quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt; quae autem hujusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, sicut formae quae non subsistunt, sed esse earum est per hoc, quod insunt materiae.

Alio vero modo ex principiis essentialibus, est in rebus absoluta necessitas per ordinem ad partes materiae, vel formae, si contingit hujusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum, et completionatum, et organizatum, necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum, et humorum, et organorum principalium in se habere: similiter si homo est animal rationale, et mortale, et haec est natura, vel forma hominis, necessarium est ipsum et animal rationale esse.

Tertio modo est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam, et formam; sicut necesse est serram, quia ex ferro est, duram esse, et hominem, quia animal rationale est, disciplinae perceptibilem esse.

Necessitas vero agentis consideratur et quantum ad ipsum agere, et quantum ad effectum consequentem. Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis, quam habet ex principiis formalibus; sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formae, per quam agens est actu: sic enim agit ut actu est.

Differenter tamen hoc accidit in actione quae in ipso agente manet, sicut intelligere et velle, et in actione quae in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis sequitur ex forma, per quam agens fit in actu, necessitas actionis ipsius: quia ad esse ejus nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur; cum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire, et similiter cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem. In secundo autem genere actionis, sequitur ex forma necessitas actionis quantum ad virtutem agendi; si enim ignis sit calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi: non tamen necesse est ipsum calefacere, eo quod ab extrinseco impediri potest.

Nec ad propositum differt, utrum agens sit unus tantum ad actionem sufficiens per suam formam, vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam congregari, sicut multi homines ad trahendam navim: nam omnes sunt ut unus agens, qui fit actu per adunationem eorum ad actionem unam.

Necessitas autem quae est a causa agente, vel movente in effectu, vel

motu, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti, et recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanae, ut ex ea fiat prora: vel est potentia impedita per contraria agentia, vel contrarias dispositiones inhaerentes mobili, aut formas, motore impedito, quo impeditur virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido. Oportet igitur ad hoc, quod sequatur effectus, quod in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus consequens passum, ex victoria agentis super ipsum, fuerit contraria naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiae, sicut cum lapis projicitur sursum: si vero non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius subjecti, non erit necessitas violentiae, sed ordinis naturalis; sicut est in motu coeli, qui est a primo agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis, et ideo non est motus violentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum a corporibus coelestibus: nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est in generatione elementorum: nam forma inducenda per generationem non est contraria primae materiae, quae est generationis subjectum, licet sit contraria formae abjiciendae; non enim materia sub forma contraria exsistens est generationis subjectum.

Ex praedictis igitur patet quod necessitas quae est ex causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum; in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis. Si igitur talis dispositio, secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria, et absolute in agente et patiente, erit necessitas absoluta in causa agente sicut in his quae agunt ex necessitate, et semper; si autem non fuerit absolute necessaria, sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum: sicut in his quae impediuntur interdum in sua operatione, vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicujus contrarii; unde non agunt semper ex necessitate, sed ut in pluribus.

Ex causa autem finali consequitur in rebus necessitas dupliciter. Uno quidem modo prout est primum in intentione agentis, et quantum ad hoc eodem modo est necessitas ex fine, et ab agente; agens enim in tantum agit, in quantum finem intendit, tam in naturalibus quam in voluntariis: in rebus enim naturalibus intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens, unde oportet, quod secundum virtutem formae tendat res naturalis in finem, sicut grave secundum mensuram gravitatis tendit ad medium; in rebus autem voluntariis tantum voluntas inclinat ad agendum propter finem quem intendit, licet non semper tantum inclinetur ad agendum haec vel illa quae sunt propter finem quem appetit, quando finis non solum per haec vel illa haberi potest, sed pluribus modis. Alio vero modo, est ex fine necessitas secundum quod est posterius in esse; et haec est necessitas non absoluta, sed conditionata: sicut dicimus necesse fore ut serra sit ferrea, si debet habere serrae opus.

CAPUT XXXI.

QUOD NON EST NECESSARIUM CREATURAS SEMPER FUISSE.

Ex praemissis autem restat ostendere quod non est necessarium res creatas ab aeterno fuisse. Si enim universitatem creaturarum, vel quamcumque unam creaturam necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se, vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest; ostensum est enim supra (c. 15.), quod omne ens oportet esse a primo ente: quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat; quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet quod sit necesse esse, de se habet, quod non possit esse non ens, et per consequens quod non sit non ens, et ita quod sit ens. Si autem haec necessitas creaturae est ab alio, oportet quod sit ab aliqua causa quae sit extrinseca, quia quidquid accipiatur intrinsecum creaturae, habet esse ab alio.

Causa autem extrinseca est vel efficiens, vel finis. Ex efficiente vero sequitur quod effectum necesse sit esse per hoc, quod agentem necesse est agere: per actionem enim agentis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, ut supra (c. 23.) ostensum est; non est igitur absolute necesse creaturam esse, necessitate pendente a causa efficiente. Similiter nec necessitate pendente a causa finali: ea enim que sunt ad finem, necessitatem a fine non recipiunt, nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conservatio vitae sine cibo, vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinae voluntatis, ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas, ut in primo (c. 75.) ostensum est; quae quidem a creaturis non dependet nec quantum ad esse, quum sit per se necesse esse, nec quantum ad bene esse, quum sit secundum se perfecta simpliciter; quae omnia supra (c. 13. et 28.) ostensa sunt. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium; nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

Adhuc: quod est ex voluntate non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem, non per necessitatem naturae, sed per voluntatem, producit creaturas in esse, ut probatum est (c. 23.); nec necessitate vult creaturas esse, ut in primo (c. 81.) ostensum est. Non igitur est absolute necessarium creaturas esse, neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

Amplius: ostensum est supra (c. 23.) quod Deus non agit aliqua actione quae sit extra ipsum quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna; sed ejus velle est ejus agere; et hoc modo sunt res secundum quod Deus vult eas esse. Sed necessarium non est quod Deus velit creaturam semper fuisse, quum etiam non sit necessarium Deum velle quod creatura sit omnino, ut in primo (c. 81.) ostensum est. Non igitur est necessarium quod creatura semper fuerit.

Item: ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicujus debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, si absolute universalis creaturae productio consideretur, ut supra (c. 28.) ostensum est. Non igitur ex necessitate Deus creaturam producit. Nec igitur

necessarium est, si Deus sempiternus sit, quod creaturam ab aeterno produxerit.

Praeterea: ostensum est supra (c. 29. et 30.) quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas quae non sunt per se necessariae causae. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisset; sequitur enim, si aliquid currit, quod moveatur; non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

CAPUT XXXII.

RATIONES PROBARE VOLENTIUM AETERNITATEM MUNDI, EX PARTE DEI ACCEPTAE.

Sed quia multorum positio fuit quod mundus semper et ex necessitate fuerit, et hoc demonstrare conati sunt, restat rationes eorum ponere, ut ostendatur quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem.

Primo autem ponentur rationes quae sumuntur ex parte Dei;

Secundo, quae sumuntur ex parte creaturae (c. 33.);

Tertio, quae sumuntur a modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de novo incipere esse (c. 34.).

Ex parte autem Dei, ad aeternitatem mundi ostendendam, sumuntur rationes hujusmodi.

Omne agens quod non semper agit movetur per se vel per accidens: per se quidem, sicut ignis, qui non semper comburebat, incipit comburere, vel quia de novo accenditur, vel quia de novo transfertur ut sit propinquum combustibili; per accidens autem, sicut motor animalis incipit de novo movere animal, aliquo novo motu facto circa ipsum, vel ex interiori, sicut quum animal expergiscitur, digestione completa, et incipit moveri, vel ab exteriori, sicut quum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam. Deus autem non movetur neque per se neque per accidens, ut in primo (c. 13.) probatum est. Deus igitur semper eodem modo agit. Ex sua autem actione res creatae in esse consistunt. Semper igitur creaturae fuerunt.

Adhuc: effectus procedit a causa agente per actionem ejus. Sed actio Dei est aeterna; alias fieret, de potentia agente, actu agens, et oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatae ab áeterno fuerunt.

Amplius: posita causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si enim adhuc, posita causa, non necesse est effectum poni, possibile igitur erit, causa posita, effectum esse et non esse; consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum; quod autem est possibile, indiget aliquo quo reducatur in actum; oportebit igitur ponere aliquam esse causam qua fiat ut effectus reducatur in actum, et sic prima causa non erat sufficiens. Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarum; alias non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet; aliquo enim addito, fieret causa; quod patet esse impossibile. Videtur igitur necessarium quod, quum Deus ab aeterno fuerit, creatura etiam fuerit ab aeterno.

Item: agens per voluntatem non retardat suum propositum exsequi de aliquo faciendo, nisi propter aliquid in futurum exspectatum quod nondum adest. Et hoc quandoque est in ipso agente, sicut quum exspectatur perfectio virtutis ad agendum, aut sublatio alicujus impedientis virtutem; quandoque vero est extra agentem, sicut quum exspectatur praesentia alicujus coram quo actio fiat, vel saltem quum exspectatur praesentia alicujus temporis opportuni, quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exsequitur, nisi sit defectus in ipsa; sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentiae motivae exsequentis motum; et per hoc patet quod, quum aliquis vult aliquid facere et non statim fiat, oportet quod vel hoc sit propter defectum potentiae, qui exspectatur removendus, vel quia voluntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolute facere omnibus modis; voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolute, sed exsistente aliqua conditione quae nondum adest, vel nisi subtracto impedimento quod adest. Constat autem quod quidquid Deus nunc vult quod sit, ab aeterno voluit quod sit; non enim novus motus voluntatis ei advenire potest, nec aliquis defectus vel impedimentum potentiae ejus adesse potuit, vel aliquid aliud exspectari potuit ad universalis creaturae productionem, quum nihil aliud sit increatum nisi ipse solus, ut supra (c. 6. et 15.) ostensum est. Necessarium igitur videtur quod ab aeterno creaturam in esse produxerit.

Praeterea: agens per intellectum non praeeligit unum alteri nisi propter praeeminentiam unius ad alterum. Sed ubi nulla est differentia, non potest esse praeeminentia. Ubi igitur nulla est differentia, non fit praeelectio unius ad alterum; et propter hoc, ab agente ad utrumlibet se habente aequaliter nulla erit actio, sicut nec a materia; talis enim potentia assimilatur potentiae materiae. Non-entis autem ad non-ens nulla potest esse differentia. Unum igitur non-ens non est alteri praeeligibile. Sed praeter totam creaturarum universitatem nihil est nisi aeternitas Dei; in nihilo autem non possunt assignari differentiae aliquae momentorum, ut in uno magis oporteat aliquid fieri quam in alio; similiter nec in aeternitate, quae tota est uniformis et simpliciter, ut in primo (c. 15.) ostensum est. Relinquitur igitur quod voluntas Dei se aequaliter habet ad producendum creaturam per totam aeternitatem. Aut igitur voluntas sua est de hoc quod nunquam creatura sub aeternitate ejus constituatur, aut quod semper constet. Non est autem voluntas ejus de hoc quod nunquam creatura sub ejus esse aeterno constituatur, quum pateat creaturas voluntate ejus esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate, ut videtur, quod creatura semper fuit.

Adhuc: ea quae sunt ad finem necessitatem habent ex fine, et maxime in his quae voluntate aguntur. Oportet igitur quod, fine eodem modo se habente, ea quae sunt ad finem eodem modo se habeant vel producantur, nisi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate procedentium est divina bonitas, quae sola potest esse divinae voluntatis finis. Quum igitur divina bonitas in tota aeternitate eodem modo se habeat in se ed in comparatione ad divinam voluntatem, videtur quod eodem modo creaturae in esse producuntur a divina voluntate in tota aeternitate; non enim potest dici quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, si penitus ponatur non fuisse ante aliquod determinatum tempus a quo incepisse ponuntur.

Adhuc: quum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem ejus ut ei aliquid ex creaturis accresceret, sed quia bonitatis est ut seipsam communicet, prout possibile est, in quo bonitas manifestatur. Quum autem omnia bonitatem Dei participent in quantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis bonitatem Dei participant; unde et esse perpetuum speciei dicitur divinum esse. Bonitas autem divina infinita est. Ejus igitur est ut se in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere ut creaturae aliquae ab aeterno fuerint.

Haec igitur sunt ex parte Dei accepta, per quae videtur quod creaturae semper fuerint.

CAPUT XXXIII.

RATIONES EX PARTE CREATURARUM SUMPTAE.

Sunt autem et alia ex parte creaturarum accepta, quae idem ostendere videntur.

Quae enim non habent potentiam ad non esse impossibile est ea non esse. Quaedam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non-esse: non enim potest esse potentia ad non-esse nisi in illis quae habent materiam contrarietati subjectam; potentiam enim ad esse et non-esse est potentia ad privationem et formam, quorum subjectum est materia; privatio vero semper adjungitur formae contrariae, quum impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quaedam creaturae sunt, in quibus non est materia contrarietati subjecta, vel quia omnino non habent materiam, sicut substantiae intellectuales, ut infra (c. 50.) ostendetur, vel quia non habent contrarium, sicut corpora coelestia, quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse; ergo eas necesse est semper esse.

Item: unaquaeque res tantum durat in esse quanta est sua virtus essendi, nisi per accidens, sicut in his quae violenter corrumpuntur. Sed quaedam creaturae sunt, quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum, sicut corpora coelestia et intellectuales substantiae; incorruptibilia enim sunt, quum contrarium non habeant. Relinquitur igitur quod eis competit semper esse. Quod autem incipit esse non semper est. Eis ergo non competit ut esse incipiant.

Adhuc: quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens vel motum vel utrumque aliter se habet nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus; est enim habitudo vel relatio quaedam moventis ad motum, secundum quod est movens actu: relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque vel alterius saltem extremorum.

Quod autem aliter se habet nunc quam prius, movetur: ergo oportet, ante motum qui de novo incipit, alium motum praecedere in mobili, vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel sit aeternus, vel habeat alium motum ante se; motus igitur semper fuit; ergo et mobilia, et sic creaturae semper fuerunt. Deus enim omnino immobilis est, ut in primo (c. 13.) ostensum est.

Praeterea: omne agens quod generat sibi simile, intendit conservare esse perpetuum in specie, quod non potest perpetuo conservari in individuo; im-

possibile est autem naturae appetitum vanum esse. Oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuae.

Adhuc: si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum, cum sit numerus motuum, et per consequens mobilia esse perpetua, cum sit actus mobilis. Sed tempus oportet esse perpetuum: non enim potest intelligi esse tempus, quin sit nunc, sicut nec linea non potest intelligi sine puncto: nunc autem semper est finis praeteriti, et principium futuri. Haec est enim diffinitio ipsius nunc, et sic quodlibet nunc datum habet ante se tempus prius et posterius; et ita nullum potest esse primum, neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia, quae sunt substantiae creatae, sint ab aeterno.

Item: omne oportet vel affirmare vel negare. Si igitur ad negationem alicujus sequitur ejus positio, oportet illud esse semper. Tempus autem est hujusmodi; nam si tempus non semper fuit, est accipere prius non esse ipsius quam esse; et similiter si non sit semper futurum, oportet quod non esse ejus sit posterius ad esse ejus. Prius autem, et posterius non potest esse secundum durationem, nisi tempus sit: nam numerus prioris et posterioris tempus est: et sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet, et futurum esse postquam desinat. Oportet igitur tempus esse aeternum. Tempus autem est accidens, quod sine subjecto esse non potest; subjectum autem ejus non est Deus, quod est supra tempus, cum sit omnino immobilis, ut in primo (c. 13. et 15.) probatum est. Relinquitur igitur aliquam substantiam creatam aeternam esse.

Amplius: multae propositiones sic se habent, quod qui eas negat, oportet quod eas ponat, sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse; ponit enim suam negativam esse veram quam profert: et simile est de eo qui negat hujusmodi principium, contradictionem non esse simul veram; negans enim hoc, dicit negationem quam ponit esse veram, oppositam autem affirmationem falsam; et sic non de eodem utrumque verificari. Si igitur id ad cujus remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, ut probatum est, sequitur quod praedictae propositiones, et omnes quae ex eis sequuntur, sint sempiternae; hae autem propositiones non sunt Deus; ergo oportet aliquid praeter Deum esse aeternum.

Hae igitur, et hujusmodi rationes sumi possunt ex parte creaturarum, quod creaturae fuerint semper.

CAPUT XXXIV.

RATIONES AD PROBANDUM AETERNITATEM MUNDI EX PARTE FACTIONIS.

Possunt etiam sumi aliae rationes ex parte ipsius factionis ad idem ostendendum. Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est, sicut et falsum judicium de sensibili proprio, ex infirmitate sensus accidit: defectus autem per accidens sunt, quia praeter naturae intentionem. Quod autem est per accidens, non potest esse semper, et in omnibus; sicut judicium quod de saporibus ab omni gustu datur, non potest esse falsum, ita judicium quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. Communis autem sententia est omnium philosophorum, ex nihilo nihil fieri; oportet igitur esse verum. Si igitur aliquid sit factum, oportet ex aliquo esse factum; quod si

etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere, quia sic nulla generatio compleretur, cum non sit possibile infinita transire; oportet igitur devenire ad aliquod principium quod non sit factum. Omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum; ergo oportet illud ex quo omnia primo fiunt, esse sempiternum: hoc autem non est Deus, quia ipse non potest esse materia alicujus rei, ut in primo (c. 17.) probatum est. Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum sit aeternum, scilicet prima materia.

Amplius: si aliquid non se habet eodem modo nunc et prius, oportet illud esse aliqualiter mutatum: hoc enim est moveri, non eodem modo se nunc, et prius habere. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius; oportet igitur hoc per aliquem motum accidere, vel mutationem: omnis autem motus, vel mutatio in aliquo subjecto est; est enim actus mobilis. Cum autem motus sit prius eo quod fit per motum cum ad hoc terminetur motus, oportet ante quodlibet factum praeexsistere aliquod subjectum mobile. Et cum hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquod primum subjectum, non de novo incipiens, sed semper exsistens.

Adhuc: omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse: si enim non impossibile erat ipsum esse, et necesse non esse, sic semper fuisset non ens, et nunquam esse incepisset. Sed quod est possibile esse, est subjectum potentia ens; oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens praeexsistere subjectum potentia ens; et cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subjectum quod non inceperit esse de novo.

Item: nulla substantia permanens est dum fit; ad hoc enim fit ut sit: non igitur fieret, si jam esset; sed dum fit, oportet aliquod esse quod sit factionis subjectum: non enim factio, cum sit accidens, sine subjecto esse potest. Omne igitur quod fit habet aliquod subjectum praeexsistens; et cum hoc in infinitum ire non possit, sequitur primum subjectum non esse factum, sed sempiternum. Ex quo ulterius sequitur, aliquid praeter Deum esse aeternum, cum ipse subjectum factionis aut motus esse non possit.

Hae igitur rationes sunt, quibus aliqui tanquam demonstrationibus inhaerentes dicunt, necessarium esse res creatas semper fuisse, in quo fidei catholicae contradicunt, quae ponit, nihil praeter Deum semper fuisse, sed omnia esse coepisse praeter unum Deum aeternum.

CAPUT XXXV.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA POSITARUM, ET PRIMO QUAE SUMUNTUR EX PARTE DEI.

Oportet igitur ostendere praemissas rationes non ex necessitate concludere, et primo illas quae ex parte agentis sumuntur. Non enim oportet quod per se, vel per accidens Deus moveatur, si effectus ejus de novo esse incipiunt, ut prima ratio procedebat; novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis, in quantum demonstrat novitatem actionis: non enim potest esse quod in agente sit nova actio, nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia, ut supra ostensum est (Lib. I.

c. 45.): unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

Nec tamen oportet, quod si primi agentis actio sit aeterna, quod ejus effectus sit aeternus, ut secunda ratio concludebat. Ostensum enim est supra (c. 23.), quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit aliqua alia ipsius actio media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus ostensum est; sed oportet quod suum intelligere et velle sint suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus, et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio, et quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus: non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit, sicut medicus, ut tunc potio detur; unde si ejus velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo exsistente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno; sed tunc cum ab aeterno disposuit.

Ex quo etiam patet quod etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet quod ejus effectus aeternus ponatur, eo exsistente aeterno, ut tertia ratio concludebat. Posita enim causa sufficiente, ponitur ejus effectus, non autem effectus extraneus a causa: hoc enim esset ex insufficientia causae, ac sic calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est ut sit hoc quod voluntas vult: si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causae, sed alienus ab ea. Voluntas autem, sicut dictum est, sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc; unde oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est, scilicet quando voluntas effectum esse disposuit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt, secus est, quia actio naturae est, secundum quod ipsa est: unde ad esse causae sequi oportet effectum. Voluntas autem agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi: et ideo sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens; ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.

Ex his etiam patet, quod divinae voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate de eo exsistente, ut quarta ratio supponebat: nam sub voluntate divina cadit non solum quod ejus effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, non retardatur; quia tunc incipit creatura esse, quando Deus ab aeterno disposuit.

Non est autem ante totius creaturae inchoationem diversitatem aliquam partium alicujus durationis accipere, ut in quinta ratione supponebatur, nam nihil mensuram non habet, nec durationem. Dei autem duratio, quae est aeternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius et posterius, cum Deus sit immobilis, ut in primo (c. 13.) ostensum est. Non est igitur comparare inchoationem totius creaturae ad aliqua diversa signata in aliqua praexsistente mensura, ad quae initium creaturarum similiter, vel dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio praecedenti, vel sequenti; quae quidem ratio requireretur si aliqua duratio in partes divisibiles esset praeter totam creaturam productam: sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam, et

tempus; non est igitur ratio quare nunc et non prius, in hoc consideranda, sed solum quare non semper: sicut per simile in loco apparet: particularia enim corpora, sicut in tempore determinato, ita etiam in loco determinato producuntur; et quia habent extra se tempus et locum a quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco, et in hoc tempore producuntur quam in alio. In toto autem coelo, extra quod non est locus, et cum quo universalis locus omnium producitur, non est ratio consideranda quare hic et non ibi constitutum est: quam rationem quia quidam considerandam putabant, deciderunt in errorem, ut ponerent infinitum in corporibus; et similiter in productione totius creaturae, extra quam non est tempus, et cum qua simul tempus producitur, non est attendenda ratio quare nunc, et non prius, ut per hoc ducamur ad concedendum temporis infinitatem, sed solum quare non semper, vel quare post non esse, vel cum aliquo principio.

Ad hoc autem inquirendum sexta ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quae voluntate aguntur. Finis autem divinae voluntatis non potest esse nisi ejus bonitas: non autem agit propter hunc finem producendum in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati, cum bonitas ejus sit aeterna et immutabilis, ita quod ei nihil accrescere potest. Nec etiam potest dici, quod propter ejus meliorationem Deus agat; nec etiam agit propter hunc finem acquirendum sibi, sicut rex pugnat, ut acquirat civitatem: ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quod agat propter finem, in quantum effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni, sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum, qui sit propter finem, ut taliter producatur effectus, qualiter convenientius ordinetur ad finem: unde per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi, quod effectus sit sempiternus.

Nec est necessarium effectum divinum semper fuisse, propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem, ut septima ratio procedere videbatur, sed convenientius ordinatur ad finem propter hoc quod est non semper fuisse. Omne enim agens producens effectum in participationem suae formae, intendit in eo inducere suam similitudinem. Sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in suae bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bonitatem repraesentaret. Non autem potest esse talis repraesentatio per modum aequalitatis, sicut effectus univocus suam causam repraesentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate aeternos effectus produci, sed sicut excedens repraesentatur ab eo quod exceditur; excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt; ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia, praeter ipsum, eum habent sui esse auctorem, et quod virtus ejus non obligatur ad hujusmodi effectus producendos sicut natura ad effectus naturales; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens. Quorum contraria quidam posuerunt, aeternitatem creaturarum supponentes.

Sic igitur ex parte agentis nihil est quod aeternitatem creaturarum nos ponere cogat.

CAPUT XXXVI.

SOLUTIO RATIONUM SUMPTARUM EX PARTE RERUM FACTARUM.

Similiter etiam nec ex parte creaturae est aliquid quod nos ad ejus aeternitatem ponendam de necessitate inducat.

Necessitas enim essendi quae in creaturis invenitur, ex quo prima ratio sumitur, est necessitas ordinis, ut in praecedentibus (c. 30.) est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum, cui talis inest necessitas, semper fuisse, ut ostensum est supra (c. 31.); licet enim substantia coeli, per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, haec tamen necessitas non sequitur ejus substantiam. Unde, substantia ejus jam in esse instituta, talis necessitas impotentialitatem non essendi inducit, non autem facit esse impossibile coelum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiae ipsius.

Similiter etiam virtus essendi semper, ex qua procedebat secunda ratio, praesupponit substantiae productionem; unde, quum de productione substantiae coeli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequenter inducta. Jam enim patet quod, absque mutatione Dei agentis, potest esse quod novum agat, non sempiternum. Si autem possibile est ab eo aliquid agi de novo, patet quod et moveri; nam motus dispositionem voluntatis aeternae sequitur de motu non semper essendo.

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex qua quarta ratio procedebat, praesupponit naturalia agentia jam producta; unde locum non habet haec ratio nisi in rebus naturalibus jam in esse productis, non autem quum de rerum productione agitur. — Utrum autem necesse sit pònere generationem perpetuo duraturam, in sequentibus ostendetur.

Ratio etiam quinta, ex tempore inducta, aeternitatem motus magis supponit quam probet. Quum enim prius et posterius et continuitas temporis sequatur prius et posterius et continuitatem motus, secundum Aristotelis doctrinam (quarto Phys. t. c. 99.), patet quod ideo idem instans est principium futuri et finis praeteriti, quia aliquid signatum in motu est principium et finis diversarum partium motus. Non oportebit igitur omne instans hujusmodi esse, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu; quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum esse non sempiternum potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius praeteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod *nunc* principium et non finis, propter hoc quod linea in qua ponitur punctus aliquis principium et non finis, est stans et non fluens; quia etiam in motu aliquo particulari, qui etiam non est stans sed fluens, signari aliquid potest ut principium motus tantum et non ut finis; aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

Quod autem prius ponitur non esse temporis quam ejus esse si tempus incepit, non cogit nos dicere quod, si ponitur tempus esse, ponatur non esse, ut sexta ratio concludebat. Nam prius, quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione;

quum enim dicimus: tempus habet esse post non esse, intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc *nunc* signatum; sicut quum dicimus quod supra coelum nihil est, non intelligimus quod aliquis locus sit extra coelum, qui possit dici supra respectu coeli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei exsistenti apponere, ratione cujus, sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in tertio Phys. (t. c. 60.), ita nec tempus in aeternum.

Veritas autem propositionum, quam oportet concedere etiam propositiones negantem, ex qua septima ratio procedebat, habet necessitatem ordinis qui est praedicati ad subjectum; unde non cogit aliquam rem esse semper, nisi forte intellectum divinum, in quo est radix omnis veritatis, ut in primo (c. 51.) ostensum est.

Patet igitur quod rationes ex creaturis inductae non cogunt ad mundi aeternitatem ponendam.

CAPUT XXXVII.

SOLUTIONES RATIONUM SUMPTARUM EX PARTE FACTIONIS RERUM.

Restat autem ostendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem.

Communis enim philosophorum positio ponentium ex nihilo nihil fieri, ex qua prima ratio procedebat, veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit; unde, principium rerum perquirentes, particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat. Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rem considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut rarum, densum et hujusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi alterari, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant. Posteriores vero, magis intrinsece rerum factionen considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicunque ente, est factio particularis entis, quod quidem fit in quantum est ens hoc, ut homo vel ignis, non autem in quantum est ens universaliter; ens enim prius erat quod in hoc ens transmutatur. Profundius autem ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem, ut ex rationibus hoc ostendentibus supra positis patet (c. 15. et 16.). In hac autem processione totius entis a Deo, non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praejacente; non enim esset totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi naturales, quorum erat communis sententia, ex nihilo nihil fieri; vel si qui eam attigerunt, non proprie nomen factionis ei competere consideraverunt, quum nomen factionis motum vel mutationem importet. In hac autem totius entis origine ab uno primo ente, intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud, ut ostensum est (c. 17.); propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet hujusmodi rerum originem considerare, sed ad philosophum primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu. Nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem

nomen factionis transferimus, ut dicamus facta ea quorumcumque essentia vel natura ab aliis originem habet.

Ex quo patet quod nec secunda ratio de necessitate concludit, quae ex ratione motus sumebatur. Nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non esse; ratione cujus aliquid ex alio fieri dicitur etiam eorum quae invicem transmutationem non habent, ex hoc solo quod unum eorum est post alterum, sicut dies ex nocte. Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest; nam quod nullo modo est non se habet aliquo modo, ut possit concludi quod, quando incipit esse, alio modo se habeat nunc quam prius.

Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam praecedere esse totius entis creati, ut tertia ratio concludebat. Hoc enim est necessarium in illis quae, per motum, essendi principium sumunt, eo quod motus est actus exsistentis in potentia. Possibile autem fuit ens creatum esse antequam esset, per potentiam agentis, per quam et esse incepit, vel propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnantia invenitur; quod quidem possibile secundum nullam potentiam dicitur, ut patet per Philosophum in quinto Metaph. (c. 17.); hoc enim praedicatum, quod est esse, non repugnat huic subjecto, quod est mundus vel homo, sicut commensurabile repugnat diametro: et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et per consequens quod sit possibile esse antequam esset, etiam nulla potentia exsistente. In his autem quae per motum fiunt, oportet prius fuisse possibile per aliquam passivam potentiam; in quibus Philosophus in septimo Metaph. (t. c. 22.) hac utitur ratione.

Patet igitur etiam ex hoc, quod nec quarta ratio ad propositum concludit. Nam fieri non simul est causa esse rei, in his quae per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur; in his autem quae non fiunt per motum, non prius est fieri quam esse.

Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse; quod fides catholica ponit (Gen. I. 1.): *In principio creavit Deus coelum et terram.* Et (Prov. VII. 22.) de Deo dicitur: *Antequam quidquam faceret a principio,* etc.

CAPUT XXXVIII.

RATIONES QUIBUS CONANTUR ALIQUI OSTENDERE MUNDUM NON ESSE AETERNUM, ET SOLUTIONES EARUM.

Sunt autem quaedam rationes a quibusdam inductae ad probandum mundum non semper fuisse, sumptae ex his.

Eum enim esse omnium rerum causam demonstratum est. Causam autem oportet duratione praecedere ea quae per actionem causae fiunt.

Item: quum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente; et sic relinquitur quod sit factum ex nihilo, et per consequens quod habeat esse post non esse.

Adhuc: quia infinita non est transire: si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita, quia quod praeteritum est pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis praeteritae, si mundus semper fuit.

Praeterea: sequitur quod infinito fiat additio, quum ad dies vel circulationes praeteritas quotidie de novo addatur.

Amplius: sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper; quod oportet dicere, mundo semper exsistente; nam filii causa est pater, et hujus alius, et sic in infinitum.

Rursus: sequitur quod sint infinita, scilicet infinitorum hominum praeteritorum animae immortales.

Has autem ratones, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina; et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui aeternitatem mundi posuerunt.

Quod enim primo dicitur, agens de necessitate praecedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quae agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus; agens autem necesse est esse etiam quum motus incipit; in his autem quae in instanti agunt, hoc non est necesse; sicut simul, dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphaerium. Quod etiam secundo dicitur non est efficax. Ei enim quod est, *ex aliquo aliquid fieri,* contradictorium oportet dare, si hoc non detur, est *non ex aliquo fieri,* non autem quod est *ex nihilo,* nisi sub sensu primi; ex quo concludi non potest quod fiat post non esse.

Quod etiam tertio ponitur non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit, quia finita fuit; in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

Quod etiam quarto proponitur debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri quae est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post: nam praesens est terminus praeteriti.

Quod etiam quinto objicitur non cogit, quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos (secundo Metaph. t. c. 5.), in causis simul agentibus; quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis simul exsistentibus; et hujusmodi sunt causae per se infinitae, quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Haec autem infinitas accidit causis; accidit enim patri Socratis quod sit alterius filius vel non filius; non autem accidit baculo, in quantum movet lapidem, quod sit motus a manu; movet enim in quantum est motus.

Quod autem de animabus objicitur difficilius est; sed tamen ratio non est multum utilis, quia multa supponit. Quidam namque aeternitatem mundi ponentium, posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus: quidam vero, quod ex omnibus animabus non maneat nisi intellectus separatus, vel agens, secundum quosdam, vel etiam possibilis secundum alios; quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eaedem animae post aliqua saecula in corpora revertantur; quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quae ordinem non habent.

Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinae voluntatis, ut supra (c. 35.) tactum est. Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est ejus bonitas, in quantum per causata manifestatur: potissime

autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt: ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae, et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc enim convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret.

Ex his autem quae praedicta sunt, vitare possumus diversos errores Gentilium philosophorum, quorum quidam posuerunt mundum aeternum, quidam materiam mundi aeternam, ex qua ex aliquo tempore mundus coepit generari, vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore, aut lite; ab omnibus enim his ponitur aliquid praeter Deum aeternum, quod fidei catholicae repugnat.

CAPUT XXXIX.

QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST A CASU.

(De pot. quaest. III. art. 16.).

Expeditis autem his quae ad rerum productionem pertinent, restat prosequi ea quae sunt consideranda in rerum distinctione; in quibus primo oportet ostendere quod rerum distinctio non est a casu; casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere: quae enim sunt ex necessitate, et semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra (c. 30.) quasdam res creatas esse, in quarum natura non est possibilitas ad non esse, sicut sunt substantiae immateriales, et absque contrarietate. Substantias igitur eorum impossibile est esse a casu. Sunt autem per suam substantiam ad invicem distinctae. Earum igitur distinctio non est a casu.

Amplius: cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere; principium autem hujus possibilitatis est materia, non autem forma, quae magis determinat possibilitatem materiae ad unum; ea autem quorum distinctio est a forma, non distinguuntur a casu, sed forte ea quorum distinctio est a materia; specierum autem distinctio est a forma; singularium autem ejusdem speciei a materia. Distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu; sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.

Adhuc: cum materia sit principium et causa rerum casualium, ut ostensum est (praec. rat.), in eorum factione potest esse casus quae ex materia generantur. Ostensum est autem supra (c. 16.), quod prima rerum productio in esse non est ex materia. In ea igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quod prima rerum productio cum distinctione fuerit, cum multa inveniantur in rebus creatis quae neque ex invicem generantur, neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum distinctio sit a casu.

Item: causa per se, prior est ea quae est per accidens. Si igitur posteriora sint a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum praecedit naturaliter motus et operationes rerum: determinati enim motus et operationes sunt rerum determinatarum, et distinctarum. Motus autem et operationes rerum sunt a causis per se, et determinatis, cum inveniantur aut semper, aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere. Ergo et distinctio rerum

est a causa per se, et determinata, non a casu, qui est causa per accidens indeterminata.

Amplius: cujuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem, forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem, et intellectum, ut ex praemissis (c. 23.) patet. Nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione, cum sua virtus sit infinita, ut supra ostensum est (c. 43.). Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta, et volita. Non est igitur a casu: casu enim esse dicimus quae praeter intentionem agentis sunt. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium ejus. Non est igitur distinctio rerum a casu.

Adhuc: id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis illius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest. Per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi, et distinctio earum, est finis productionis universi: non est igitur distinctio rerum a casu.

Hanc autem veritatem sacra Scriptura profitetur, ut patet Genes. I. ubi cum primo dicitur: *In principio creavit Deus coelum et terram,* subjungit: *Distinxit Deus lucem a tenebris* (4.), et sic de aliis, ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum et optimum universi; unde subditur (31.): *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

Per hoc autem excluditur opinio antiquorum naturalium, ponentium causam materialem solam et unam, ex qua omnia fiebant raritate et densitate: hos enim necesse est dicere distinctionem rerum quas in universo videmus, non ex alicujus ordinante intentione provenisse, sed ex materiae fortuito motu. Similiter etiam excluditur error Democriti, et Leucippi, ponentium infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpore ejusdem naturae, sed differentia figuris, ordine, et positione, ex quorum concursu, quem oportebat esse fortuitum, cum causam agentem negarent, ponebant esse diversitatem in rebus, propter tres praedictas athomorum differentias, scilicet figurae, ordinis, et positionis: unde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam, quod ex praemissis patet esse falsum.

CAPUT XL.

QUOD MATERIA NON EST PRIMA CAUSA DISTINCTIONIS RERUM.

(De pot. quaest. III. art. 16.).

Ex his autem ulterius apparet, quod rerum distinctio non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam. Ex materia enim nihil determinatum provenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est; ex quibus si unum tantum proveniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse. Hujusmodi autem est quod casualiter evenit, et praecipue sublata intentione agentis. Ostensum est autem (c. 39.) quod rerum distinctio non est a casu. Relinquitur igitur quod non sit propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

Adhuc: ea quae sunt ex intentione agentis, non sunt propter materiam sicut propter primam causam; causa enim agens prior est in causando quam materia, quia materia non fit actu causa, nisi secundum quod est mota ab agente. Unde si aliquis effectus consequitur dispositionem materiae, et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex causa prima; et propter hoc videmus quod ea quae reducuntur in materiam sicut in causam primam, sunt praeter intentionem agentis, sicut monstra et alia peccata naturae. Forma autem est ex intentione agentis, quod ex hoc patet. Agens enim agit sibi simile secundum formam; et si aliquando deficiat, hoc est a casu propter materiam. Formae igitur non sequuntur dispositionem materiae sicut primam causam, sed magis e converso materiae sic disponuntur, ut sint tales formae. Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. Distinctio igitur rerum non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

Amplius: distinctio rerum non potest provenire ex materia nisi in illis quae ex materia praeexsistente fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus quae non possunt ex praeexsistente materia fieri, sicut patet de corporibus coelestibus, quae non habent contrarium, ut eorum motus ostendit. Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diversitas materiae.

Item: quaecumque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suae distinctionis: unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum, et ab aliis distinctum. Sed si materia sui diversitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas; constat autem quod materia quaelibet habet esse ab alio, per hoc quod supra ostensum est (c. 15.), omne quod qualitercumque est, a Deo esse. Ergo aliud est causa distinctionis materiis. Non igitur prima causa distinctionis rerum potest esse diversitas materiae.

Adhuc: cum omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed e converso. Et similiter est de natura. Omnis autem res procedit a Deo per intellectum agentem, ut ex supradictis (c. 23.) patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, et non e converso. Forma autem nobilior est materia, cum sit perfectio, et actus ejus. Ergo non producit solas formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias produxit, ut sint tales formae. Non igitur distinctio specierum in rebus, quae est secundum formam, est propter materiam, sed magis materiae sunt creatae diversae, ut diversis formis conveniant.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagorae ponentis infinita principia materialia a principio quidem commixta in uno confuso, quae postmodum intellectus separando rerum distinctionem constituit; et quorumcumque aliorum ponentium diversa principia materialia ad distinctionem rerum causandam.

CAPUT XLI.

QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST PROPTER DIVERSITATEM AUT CONTRARIETATEM AGENTIUM.

Ex praemissis etiam ostendi potest quod causa distinctionis rerum non est diversitas, aut etiam contrarietas agentium. Si enim diversi agentes, ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet quod hu-

jusmodi ordinis sit aliqua una causa. Nam multa non uniuntur nisi per aliquod unun: et sic illius ordinis est prima causa, et una distinctionis rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens. Distinctio igitur rerum erit casualis; cujus contrarium supra (c. 39.) ostensum est.

Item: a diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens: diversa enim in quantum hujusmodi, non faciunt unum. Res autem distinctae inveniuntur habere ordinem ad invicem, non casualiter, cum, ut in pluribus, unum ab alio moveatur. Impossibile est igitur quod distinctio rerum sic ordinatarum sit propter diversitatem agentium non ordinatorum.

Amplius: quaecumque habent causam suae distinctionis, non possunt esse prima causa distinctionis rerum. Sed si plura entia ex aequo accipiantur, necesse est quod habeant causam suae distinctionis. Habent enim causam essendi, cum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra (c. 15. huius Libri) ostensum est. Idem autem est causa essendi alicui, et distinctionis ejus ab aliis, sicut (c. 40.) ostensum est. Non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium.

Item: si diversitas rerum procedat a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur, quod plures ponunt, de contrarietate boni et mali; ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala autem a malo. Bonum enim et malum sunt in omnibus generibus. Non potest autem esse unum primum principium omnium malorum. Cum enim ea quae sunt per aliud reducantur ad ea quae sunt per se, oportebit principium activum malorum esse per se malum. Per se autem dicimus tale, quod per essentiam suam tale est. Ejus igitur essentia non erit bona. Hoc autem est impossibile: omne enim quod est, in quantum est ens, necesse est esse bonum: esse namque suum unumquodque amat, et conservare appetit. Signum autem est quia contrapugnat unumquodque suae corruptioni. Bonum autem est quod omnia appetunt. Non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis, quorum unum sit bonum, et aliud malum.

Adhuc: omne agens agit in quantum est actu; in quantum vero est actu, unumquodque perfectum est. Perfectum vero omne, in quantum hujusmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, in quantum hujusmodi, bonum est. Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens: si autem est malorum primum principium, oportet esse per se malum, ut ostensum est (paulo ante). Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere a duobus principiis, bono et malo.

Amplius: si omne ens, in quantum hujusmodi, bonum est, malum igitur, in quantum est malum, est non ens; non entis autem, in quantum hujusmodi, non est ponere causam agentem, cum omne agens agat in quantum est ens actu. Agit autem unumquodque sibi simile. Mali igitur, in quantum est hujusmodi, non est ponere causam per se agentem. Non est igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam, quae per se sit causa omnium malorum.

Adhuc: quod educitur praeter intentionem agentis non habet causam per se, sed incipit per accidens, sicut cum quis invenit thesaurum fodiens ad plantandum: sed malum in effectu aliquo non potest provenire nisi praeter intentionem agentis, cum omne agens ad bonum intendat. Bonum enim est quod omnia appetunt. Malum igitur non habet causam per se, sed per ac-

cidens incidit in effectibus causarum. Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum.

Praeterea: contrariorum agentium sunt contrariae actiones. Eorum igitur quae per unam actionem producuntur non sunt ponenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur. Eadem enim actione aqua corrumpitur, et aër generatur. Non sunt igitur propter differentiam boni et mali in rebus inventam ponenda principia contraria.

Amplius: quod omnino non est, nec bonum, nec malum est; quod autem est, in quantum est, bonum est, ut ostensum est (paulo ante). Oportet igitur malum esse aliquid in quantum est non ens; hoc autem est ens privatum: malum igitur, in quantum hujusmodi, est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio. Privatio autem non habet causam per se agentem, quia omne agens agit in quantum habet formam; et sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, cum agens agat sibi simile, nisi per accidens. Relinquitur igitur quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. Non est igitur unum primum, et per se malorum principium, sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cujus effectibus consequitur malum per accidens.

Hinc est quod (Isa. XLV. 6. et 7.) dicitur: *Ego Dominus, et non est alter* Deus, *formans lucem et creans tenebras; faciens pacem, et creans malum: ego Dominus faciens omnia haec;* et (Eccli. XI. 14.): *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt;* et (in eodem XXXIII. 15.): *Contra malum bonum est, et contra vitam mors: sic et contra virum justum peccator; et sic intuere in omnia opera Altissimi, duo contra duo, unum contra unum.*

Dicitur autem Deus facere mala, vel creare, in quantum creat ea, quae secundum se bona sunt, et tamen aliis sunt nociva; sicut lupus, quamvis in sua specie quoddam bonum naturae sit, tamen ovi est malus: et similiter ignis aquae, in quantum est ejus corruptivus: et per similem modum est causa malorum in omnibus quae poenae dicuntur. Unde dicitur (Amos III. 6.): *Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit;* et hoc est quod Gregorius dicit: « Etiam mala quae nulla sua natura subsistunt creantur a Domino: sed creare mala dicitur, cum res in se bonas creatas, nobis male agentibus in flagellum format » (tertio Moral. c. 9. et in Job c. 2.).

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria, qui error primo incepit ab Empedocle: posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam et litem: quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis. Ex quo videtur, ut Aristoteles dicit in primo Metaph. (c. 4.), haec duo, bonum et malum, prima principia contraria posuisse. Posuit autem Pythagoras duo principia, bonum et malum, sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorum. Ponebat enim haec duo esse genera, sub quibus omnia alia comprehenderentur, ut patet per Philosophum in primo Metaph. (c. 5.).

Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam per posteriores philosophos sunt sufficienter exclusi, quidam perversi sensus homines doctrinae christianae adjungere praesumpserunt, quorum primus fuit Marchius a quo Marchiani sunt dicti: qui sub nomine christiano haeresim condidit, opinatus duo sibi adversa principia; quem secuti sunt Cerdoniani, et postmodum Marchionistae, et ultimo Manichaei, qui hunc errorem maxime diffuderunt.

CAPUT XLII.

QUOD CAUSA PRIMA DISTINCTIONIS RERUM NON EST SECUNDORUM AGENTIUM ORDO.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium, sicut quidam dicere voluerunt, quod Deus, cum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum, qui est substantia primo creata; quae quia simplicitati primae causae adaequari non potest, cum non sit actus purus, sed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea ideo pluralitas aliqua possit prodire; et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diversitas causarum constituitur, ex quibus universum consistit. Haec igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singulas causas determinatas effectibus: totam autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quae ex concursu diversarum causarum proveniunt, et non ex aliqua una causa determinata. Distinctio igitur rerum, et ordo universi erit a casu.

Amplius: id quod est optimum in rebus creatis reducitur ut in primam causam in id quod est optimum in causis; oportet enim effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit; sicut in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in causam primam reducere in Deum, quem supra (Lib. I. c. 41.) ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in quo ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione causae primae.

Adhuc: absurdum videtur id quod est optimum in rebus, reducere sicut in causam, in rerum defectum. Optimum autem in rebus creatis est distinctio, et ordo ipsarum, ut ostensum est (c. 39). Inconveniens igitur est dicere, quod talis distinctio ex hoc causetur quod secundae causae deficiunt a simplicitate causae primae.

Item: in omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, oportet, quod fines causarum secundarum sint propter finem causae primae, sicut finis militaris, et equestris, et frenifacientis est propter finem civilis. Processus autem entium a primo ente est per actionem ordinatam ad finem, cum sit per intellectum, ut ostensum est (c. 23.). Intellectus autem omnis propter finem agit. Si igitur in productione rerum sunt aliquae causae secundae, oportet quod fines earum, et actiones sint propter finem causae primae, qui est ultimus finis in rebus creatis. Hic autem est distinctio et ordo partium universi, qui est quasi ultima forma. Non igitur hic est distinctio in rebus, et ordo propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem et distinctionem in rebus constituendam.

Adhuc: si distinctio partium universi, et ordo earum est proprius effectus causae primae, quasi ultima forma, et optimum in universo, oportet rerum distinctionem, et ordinem esse in intellectu causae primae. In rebus enim, quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis producitur provenit a forma simili, quae est in intellectu, sicut domus quae est in materia, a domo quae est in intellectu. Forma autem distinctionis, et ordinis

non potest esse in intellectu agente nisi sint ibi formae distinctorum et ordinatorum. Sunt igitur in intellectu divino formae diversarum rerum distinctarum et ordinatarum. Nec hoc simplicitati ipsius repugnat, ut supra ostensum est (Lib. I. c. 51. et seqq.). Si igitur ex formis quae sunt in intellectu proveniant res extra animam in his quae per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura, et diversa, non obstante divina simplicitate, propter quam quidam in praedictam positionem inciderunt.

Item: actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens, et a casu. Deus autem est agens per intellectum, ut ostensum est (c. 23.): non potest ejus actio esse casualis, cum non possit in sua actione deficere. Oportet igitur quod producat effectum suum ex hoc, quod ipsum effectum intelligit, et intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere. Potest igitur statim multa causare absque medio.

Amplius: sicut supra (c. 22.) ostensum est, virtus divina non limitatur ad unum effectum, et hoc ex ejus simplicitate provenit; quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita, et ad plura se potest extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum, non oportet nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere, quod quia Deus est unus, et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab ejus simplicitate deficientibus.

Praeterea: ostensum est supra (c. 21.), quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum, quae non possunt procedere in esse nisi per creationem: sicut omnia quae non sunt composita ex forma et materia contrarietati subjecta. Hujusmodi enim ingenerabilia oportet esse, cum omnis generatio sit ex contrario, et ex materia. Talia autem sunt omnes intellectuales substantiae, et omnia corpora coelestia, et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia hujusmodi immediate a Deo sumpsisse sui esse principium.

Hinc est quod dicitur (Genes. I. 1.): *In principio creavit Deus coelum et terram;* et (Job XXXVII. 18.): *Tu forsitan cum eo fabricatus es coelos, qui solidissimi quasi aere fundati sunt?*

Excluditur autem ex praedictis opinio Avicennae, qui dicit (c. 4.), quod Deus intelligens se produxit unam intelligentiam primam, in qua jam est potentia et actus, quae in quantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam; in quantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis; in quantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi; et sic inde procedens, diversitatem rerum instituit per causas secundas.

Excluditur etiam opinio quorumdam antiquorum haereticorum, qui dicebant Deum non creasse mundum, sed angelos; cujus erroris dicitur primo fuisse Simon magus inventor.

CAPUT XLIII.

QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST PER ANGELUM INDUCENTEM IN MATERIAM DIVERSAS FORMAS.

Sunt autem quidam moderni haeretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem angelum per diversas formas fuisse

distinctam: cujus opinionis falsitas manifeste apparet. Non enim coelestia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur, ex aliqua materia possunt esse formata; omne enim quod fit ex materia praeexsistente, oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur, quod ex aliqua materia prius a Deo creata angelus aliquis coelestia corpora formaverit.

Amplius: coelestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi in prima. Non enim coelum est ex elementis compositum, nec naturae elementaris: quod ejus motus ostendit a motibus omnium elementorum diversus. Materia autem prima non potest praefuisse per seipsam ante omnia corpora formata, cum non sit nisi potentia tantum. Omne enim esse in actu est ab aliqua forma. Impossibile est igitur, quod ex materia prius a Deo creata aliquis angelus omnia visibilia corpora formaverit.

Adhuc: omne quod fit, ad hoc fit ut sit: est enim fieri via in esse; sic igitur unicuique creato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formae tantum, nec materiae tantum, sed composito. Materia enim non est nisi in potentia: forma vero est qua aliquid est; est enim actus; unde restat quod compositum proprie sit. Ejus igitur solius est proprie fieri, non materiae praeter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

Item: prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum: omnis enim motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam; quia materia non potest esse absque omni forma, et sic praesupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem oportet quod sit agens per motum: cum enim formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materiae, non possunt produci in esse, nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiae ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur, quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum; sed ab eo qui est creator totius compositi.

Adhuc: motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum, cum sit actus magis imperfecti, ut probat Philosophus (octavo Phys. t. c. 57.). Posteriora autem in entibus, naturali ordine causantur a prioribus. Motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum est motus coelestis. Omnis motus igitur ad formam fit mediante motu coelesti: ea igitur quae non possunt fieri mediante motu coelesti, non possunt fieri ab aliquo agente, qui non potest agere nisi per motum, qualem oportet esse agentem qui non potest nisi inducere formam in materia, ut ostensum est (c. 20. et 21.). Per motum autem coelestem non possunt produci multae formae sensibiles, nisi mediantibus determinatis principiis suppositis, sicut animalia quaedam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus coelestis sine praeexsistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante.

Item: sicut (tertio Phys. t. c. 48.) idem est motus localis partis, et totius, ut totius terrae et unius glebae; ita mutatio generationis est eadem totius et partis. Partes autem horum generabilium et corruptibilium generantur, acquirentes formas in actu a formis quae sunt in materia, non autem a formis extra materiam exsistentibus; cum oporteat generans esse simile generato, ut probat Philosophus in quinto Metaphys. (t. c. 22. ad 28.). Neque igitur to-

talis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cujusmodi est angelus, sed vel oportet, quod hoc fiat mediante agente corporeo, vel creante, qui agit sine motu.

Adhuc: sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primae causae, ut proprius effectus. Esse autem est per formam, et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primae causae attribuenda.

Amplius: cum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquisitam similatur; sicut domus in materia, ab arte quae est species domus in anima. Sed omnia similantur Deo, qui est actus purus, in quantum habet formas per quas fiunt in actu; et in quantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum igitur est dicere, quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad creatorem omnium Deum. Et inde est quod, ad excludendum istum errorem (Genes. I. 1.), Moyses postquam dixerat, Deum in principio coelum et terram creasse, subdit quomodo omnia in proprias species formando distinxerit; et Apostolus dicit (Coloss. I.), quod in Christo condita sunt omnia universa, sive quae in coelis sunt, sive quae in terris, sive visibilia, sive invisibilia.

CAPUT XLIV.

QUOD RERUM DISTINCTIO NON PROCESSIT EX MERITORUM, VEL DEMERITORUM DIVERSITATE.

Nunc superest ostendere quod rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum, ut posuit Origenes in libro Periarchon. Volens enim resistere antiquorum haereticorum objectionibus, et erroribus, qui ostendere nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam inventam tam in rebus naturalibus, quam in rebus humanis, quam nulla merita praecessisse videntur: scilicet quod corpora quaedam sunt lucida, quaedam obscura; quidam homines ex barbaris, quidam ex Christianis nascuntur; coactus est ponere omnem diversitatem in rebus inventam ex diversitate meritorum secundum Dei justitiam processisse. Dicit enim, quod Deus ex sola sua bonitate primo omnes creaturas aequales produxit, et omnes spirituales, et rationales, quae per liberum arbitrium diversimode sunt motae, quaedam adhaerentes Deo plus vel minus, quaedam ab eo recedentes vel magis vel minus; et secundum hoc diversi gradus in substantiis spiritualibus ex divina justita sunt subsequuti; ut quidam essent angeli secundum diversos ordines, quidam animae humanae etiam secundum diversos status, quidam etiam daemones in statibus diversis; et propter diversitatem rationalium creaturarum dicebat, diversitatem corporalium creaturarum Deum instituisse, ut nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiae adjungerentur, ut diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati quibuslibet modis aliis deserviret.

Haec autem opinio esse falsa manifeste convincitur. Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis: optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum. In omnibus enim perfectio totius praeeminet perfectioni singularium partium. Igitur diversitas rerum provenit non ex diversitate meritorum, sed ex principali intentione primi agentis.

Adhuc: si omnes creaturae rationales a principio fuerunt aequales creatae, oportet dicere, quod una earum in sua operatione ab alia non dependet. Quod autem provenit ex concursu diversarum causarum, quarum una ab alia non dependet, est casuale. Igitur, secundum praedictam positionem, talis distinctio, et ordo rerum est casualis; quod est impossibile, ut supra (c. 39.) ostensum est.

Amplius: quod est alicui naturale, non acquiritur ab alio per voluntatem. Motus enim voluntatis, sive liberi arbitrii, praesupponit exsistentiam volentis, ad quam ejus naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturae rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis. Hoc autem est impossibile. Cum enim differentia specifica sit unicuique naturalis, sequitur quod omnes substantiae rationales creatae sint unius speciei, scilicet angeli, daemones, et animae humanae, et animae coelestium corporum, quae Origenes animata ponebat; et hoc esse falsum diversitas actionum naturalium declarat. Non enim est idem modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus qui sensu et phantasia indiget, et intellectus angelicus, et anima solis; nisi forte fingamus angelos et coelestia corpora habere carnes et ossa et alias hujusmodi partes, ad hoc quod possint organa sensuum habere; quod est absurdum. Relinquitur igitur quod diversitas substantiarum intellectualium non consequitur diversitatem meritorum quae sunt secundum motus liberi arbitrii.

Adhuc: si ea quae sunt naturalia non acquiruntur per motum liberi arbitrii, animam autem rationalem tali corpori unire acquiritur ei propter praecedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrii, sequetur quod conjunctio hujus animae ad hoc corpus non sit naturalis. Ergo nec compositum est naturale. Homo autem et sol, secundum Origenem, et astra sunt composita ex substantiis rationalibus et corporibus talibus. Ergo omnia hujusmodi, quae sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia.

Item: si huic substantiae rationali non convenit, in quantum est talis substantia, huic corpori uniri, sed magis in quantum est, sic materiam huic corpori uniri non est ei per se, sed per accidens. Ex his autem quae per accidens uniuntur, non resultat aliqua species, quia non fit ex eis unum per se; non enim est aliqua species homo albus vel homo vestitus. Relinquitur igitur quod homo non sit aliqua species, nec sol, nec luna, nec aliquid hujusmodi.

Amplius: ea quae ad merita consequuntur possunt in melius vel in pejus mutari. Merita autem et demerita possunt augeri vel minui, et praecipue secundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cujuslibet creaturae semper esse in utramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter praecedens meritum vel demeritum, sequetur quod possit iterum conjungi alteri corpori; et non solum quod anima humana assumat aliud corpus humanum, sed etiam quod assumat quandoque corpus sidereum; quod est (secundum pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus ingredi. Hoc autem, et secundum philosophiam apparet esse erroneum, secundum quam determinatis formis et motoribus assignantur determinatae materiae et determinata mobilia; et secundum fidem haereticum, quae animam in resurrectione idem corpus resumere praedicat quod deponit.

Praeterea: quum multitudo sine diversitate esse non possit, si fuerunt a principio creaturae rationales in quadam multitudine constitutae, oportuit

in eis aliquam diversitatem fuisse. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera; et si hoc ex diversitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse ut gradus diversitas ex meritorum diversitate proveniret.

Item: omnis distinctio aut est secundum divisionem quantitatis, quae in solis corporibus est, unde in substantiis primo creatis, secundum Origenem, esse non potuit; aut secundum divisionem formalem, quae sine gradus diversitate esse non potest, quum talis divisio reducatur ad privationem et formam; et sic oportet quod altera formarum condivisarum sit melior et altera vilior; unde, secundum Philosophum, species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Sic igitur, si fuerunt a principio multae substantiae rationales creatae, oportet quod fuerit in eis gradus diversitas.

Item: si creaturae rationales sine corporibus subsistere possunt, non fuit necessarium propter diversa merita rationalium creaturarum diversitatem in natura corporali institui; quia, et sine diversitate corporum, poterat diversus gradus in substantiis rationalibus inveniri. Si autem creaturae rationales sine corporibus subsistere non possunt, ergo a principio simul cum creatura rationali est etiam creatura corporalis instituta. Major est autem distantia corporalis creaturae ad spiritualem quam spiritualium creaturarum ad invicem. Si igitur a principio Deus tam magnam distantiam in suis creaturis instituit absque aliquibus meritis praecedentibus, non oportuit merita diversa praecedere ad hoc, quod in diversis gradibus creaturae rationales instituerentur.

Adhuc: si diversitas creaturae corporalis respondet diversitati creaturae rationalis, pari ratione et uniformitati rationalium creaturarum responderet uniformitas naturae corporalis. Fuisset ergo natura corporalis creata, etiam si diversa merita rationalis creaturae non praecessissent, sed uniformis; fuisset igitur creata materia prima, quae est omnibus corporibus communis, sed sub una tantum forma. Sunt autem in ipsa plures formae in potentia. Remansisset igitur imperfecta, sola una ejus forma reducta in actum, quod non est divinae conveniens bonitati.

Item: si diversitas corporalis creaturae sequitur diversos motus liberi arbitrii rationalis creaturae, oportebit dicere quod causa quare est tantum unus sol in mundo, sit quia tantum una rationalis creatura sic mota est per liberum arbitrium ut tali corpori mereretur adjungi. Hoc autem fuit a casu, quod una tantum sic peccaret. Est igitur a casu quod sit unus sol in mundo, et non ad necessitatem corporalis naturae.

Praeterea: quum creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum (descendit autem a sua sublimitate, in qua invisibilis est, per hoc quod visibilibus corporibus unitur), videtur sequi quod visibilia corpora sint eis adjuncta propter peccatum; quod videtur propinquum errori Manichaeorum, ponentium haec visibilia ex malo principio processisse.

Huic etiam opinioni auctoritas sacrae Scripturae manifeste contradicit, quia in singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi utitur Moyses (Gen. I. passim): *Vidit Deus quod esset bonum;* et postmodum de cunctis simul subjungit: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona* (ib. 31.). Ex quo manifeste datur intelligi quod creaturae corporales et visibiles ideo sunt factae, quia bonum est eas esse, quod est consonum divinae bonitati, et non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata.

Videtur autem Origenes non perpendisse quod, quum aliquid non ex debito sed liberaliter damus, non est contra justitiam si inaequalia damus,

nulla diversitate meritorum pensata, quum retributio merentibus debeatur. Deus autem, ut supra ostensum est (c. 28.), ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit; unde diversitas creaturarum diversitatem meritorum non praesupponit. Item, quum bonum totius sit melius quam bonum singularum partium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, ut aliquarum partium augeat bonitatem; non enim aedificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam; factor igitur omnium Deus non faceret totum universum suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales, quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

CAPUT XLV.

QUAE SIT PRIMA CAUSA DISTINCTIONIS RERUM SECUNDUM VERITATEM.

(I. part. quaest. XLVII. art. 1. et 2.).

Ostendi autem ex praedictis potest quae sit vere prima distinctionis rerum causa.

Quum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectum capere potest, tanto hoc agit perfectius, quanto agens perfectius est; patet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum, et quanto est aliquis melior artifex, tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae, quia, quum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest; non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

Amplius: sicut ea quae fiunt ex materia sunt in potentia materiae passiva, ita quae fiunt ab agente oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia passiva materiae perfecte reduceretur in actum, si ex materia fieret unum tantum eorum ad quae materia est in potentia. Ergo si aliquis agens cujus potentia est ad plures effectus faceret unum illorum tantum, potentia ejus non ita complete reduceretur in actum sicut quum facit plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. Ergo non esset perfecta Dei similitudo in universo, si esset unus tantum gradus omnium entium. Propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei similitudinem consequantur per multa quam per unum.

Adhuc: quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad ejus similitudinem accedit. In Deo autem est bonitas et diffusio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem, si non solum bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quam si solum in se bona esset; sicut similius est soli quod lucet et illuminat, quam quod lucet tantum. Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturae agere, nisi esset in rebus creatis pluralitas et inaequalitas; quia agens est aliud a

patiente et honorabilius eo. Oportuit igitur, ad hoc quod in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi gradus in creaturis invenirentur.

Item: plura bona uno bono finito sunt meliora; habent enim hoc et ad haec amplius. Omnis autem creaturae bonitas finita est; est enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius est igitur universum creaturarum, si sunt plures, quam si esset unus tantum gradus rerum. Summo autem Bono competit facere quod melius est. Ergo conveniens ei fuit ut plures faceret creaturarum gradus.

Adhuc: bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens, non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversae rerum species, et per consequens diversi gradus in rebus.

Item: omne quod agit per intellectum, repraesentat speciem sui intellectus in re facta; sic enim agens sibi per artem facit simile. Deus autem fecit creaturam ut agens per intellectum, et non per necessitatem naturae, ut supra (c. 23.) ostensum est. Species igitur intellectus divini repraesentatur in creatura per ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repraesentatur in uno tantum. Quum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut in primo (c. 54. et 55.) probatum est, perfectius seipsum repraesentat, si plures universorum graduum creaturas producat, quam si unum tantum produxisset.

Amplius: operi a summo bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto; est enim formale respectu singularium sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inaequalitas creaturarum non fuisset. Est igitur diversitas et inaequalitas in rebus creatis, non a casu, non propter materiae diversitatem, non propter interventum aliquarum causarum vel meritorum, sed ex propria Dei intentione, perfectionem creaturae dare volentis, qualem possibile erat eam habere.

Hinc est quod dicitur (Gen. I. 31.): *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona,* quum de singulis dixisset *quod sunt bona,* quia singula quidem sunt in suis naturis bona, simul autem omnia valde bona propter ordinem universi, qui est ultima et nobilissima perfectio in rebus.

CAPUT XLVI.

QUOD OPORTUIT AD PERFECTIONEM UNIVERSI ESSE ALIQUAS NATURAS INTELLECTUALES.

(I. part. quaest. IV. art. 1.).

Hac igitur exsistente causa diversitatis in rebus, restat nunc de ipsis rebus distinctis prosequi, quantum ad fidei veritatem pertinet; quod erat tertium a nobis propositorum. Et ostendemus primo quod, ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, consequens fuit quod quaedam creaturae intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutae.

Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium; unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae, in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent; sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime similantur causae agenti, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti. Quum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra (c. 23. et 24.) ostensum est, necesse fuit, ad creaturarum perfectionem, quod aliquae creaturae essent intelligentes.

Amplius: perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent, non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem; quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.

Adhuc: ad hoc quod perfecte divinae bonitatis repraesentatio per creaturas fieret, oportuit, ut supra (c. 45.) ostensum est, non solum quod res bonae fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo, quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur, ad summam rerum perfectionem, quod essent aliquae creaturae quae agerent hoc modo quo Deus agit. Ostensum est autem supra (c. 23.) quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes et volentes.

Amplius: similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus qui praeexsistit in agente; agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu, quandoque secundum eumdem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eumdem essendi habet modum cum forma ignis generantis, quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus, quae est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo, quae est extra animam. Patet igitur perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universalis creaturarum consistit in similitudine ad Deum, sicut etiam perfectio cujuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturae ad Deum, sed etiam primam, quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam est forma intelligibilis in ipso; est enim agens per intellectum, ut supra (c. 23.) ostensum est. Oportet igitur, ad summam perfectionem universi, esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur; et hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

Item: ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit, secundum modum assimilationis ad ipsum, ut ex dictis (Lib. I. c. 87.) patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo quantum ad esse naturae, sicut similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignem; alio modo secundum

cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur, non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

Adhuc: in omnibus decenter ordinatis, habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est autem (Lib. I. c. 25. 51. et 54.) quod Deus in se omnes creaturas comprehendit, et hoc repraesentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum; semper enim invenitur superius corpus comprehendens et continens inferius, tamen secundum extensionem quantitatis; quum Deus omnes creaturas simplici modo, et non quantitatis extensione, contineat. Ut igitur, nec in hoc modo continendi, Dei imitatio creaturis deesset, factae sunt creaturae intellectuales quae creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem; nam quod intelligitur est in intelligente, et ejus intellectuali operatione comprehenditur.

CAPUT XLVII.

QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES SINT VOLENTES.

(I. part. quaest. LIX. art. 1.).

Has autem substantias intellectuales necesse est esse volentes. Inest enim omnibus appetitus boni, cum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi (primo Ethic. c. 1.) tradunt: hujusmodi autem appetitus in his quidem quae cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur, quod lapis appetit esse deorsum; in his autem quae cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem, et irascibilem; in his vero quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis, seu rationalis, qui est voluntas. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

Adhuc: id quod est per aliud, reducitur in id quod est per se tanquam in prius: unde et secundum Philosophum in octavo Phys. (t. c. 33. et infra), mota ab alio reducuntur in prima moventia seipsa: in syllogismis etiam conclusiones, quae sunt notae ex aliis, reducuntur in prima principia, quae sunt nota per seipsa. Inveniuntur autem in substantiis creatis quaedam quae non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturae, sicut inanimata, plantae, et animalia bruta. Non enim est in eis agere, et non agere. Oportet igitur quod fiat reductio ad alia prima, quae seipsa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis sunt substantiae intellectuales, ut supra (c. 46.) ostensum est. Hae igitur substantiae se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa exsistens agere et non agere. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

Amplius: principium cujuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu, cum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cujus agens non est dominus; si qua vero fuerit forma quae sit ab eo qui per ipsam opera-

tur, operationis etiam consequentis dominium habebit. Formae autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter, cum per formam naturalem unumquodque esse habeat in sua natura. Nihil autem potest esse sibi causa essendi; et ideo quae moventur naturaliter, non movent seipsa: non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis formae sensatae, vel imaginatae moventes, non sunt adiventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, quae agunt in sensum, et dijudicatae per naturalem existimationem: unde licet dicantur quodammodo movere seipsa, in quantum eorum una pars est movens, et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis, et partim a natura. In quantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsā movere quod habent supra inanimata et plantas. In quantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum, et judicium naturalis existimationis, non sibi sunt causa quod moveantur, unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta, et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat, et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum ut habentes suae operationis dominium. Habent igitur voluntatem.

Item: activum oportet esse proportionatum passivo, et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem, vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile; nam apprehensum per sensum, vel imaginationem, vel intellectum movet appetitum intellectualem, vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium: unde et de intellectu possibili Philosophus dicit in tertio De anima (t. c. 10.), quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omia se habeat. Unde, in tertio Ethic. (c. 5.), Philosophus dicit, quod est possibilium, et impossibilium. Substantiae igitur intellectuales habent voluntatem.

CAPUT XLVIII.

QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES SUNT LIBERI ARBITRII IN AGENDO.

(I. part. quaest. LIX. art. 3.).

Ex his autem apparet, quod praedictae substantiae sunt liberi arbitrii in agendo. Quod enim arbitrio agant, manifestum est eo quod per cognitionem intellectivam judicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est (c. 47.). Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo.

Item: liberum est quod sui causa est; quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur, neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent: ed haec sola judicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum. Motum autem est appetitus ab intellectu, vel phantasia, aut sensu motus, quorum est judicare. Horum igitur haec sola

libere judicant, quaecumque in judicando seipsa movent. Nulla autem potentia judicans, seipsam ad judicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur. Oportet enim, si se ad judicandum agit, quod suum judicium cognoscat; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus, sive actionis, non autem liberi judicii: inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque liberae actionis sunt aut motus; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi judicii; quod est liberum arbitrium habere.

Adhuc: forma apprehensa est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni, vel convenientis. Actio enim exterior in moventibus seipsa procedit ex judicio quo judicatur aliquid esse bonum, vel conveniens per formam praedictam. Si igitur judicans ad judicandum seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad judicandum; quae quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni, vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono, vel convenienti judicatur. Illa igitur sola se ad judicandum movent quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt: haec autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad judicandum movent. Sola igitur ipsa sunt libera in judicando: quod est liberum arbitrium habere.

Amplius: a conceptione universali non sequitur motus et actio nisi mediante particulari apprehensione, eo quod motus et actio circa particularia est. Intellectus autem est naturaliter universalium apprehensivum. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus, aut quaecumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura, et diversa. Judicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

Praeterea: judicii libertate carent aliqua vel propter hoc quod nullum habent judicium, sicut quae cognitione carent, ut lapides, et plantae, vel quia habent judicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia. Naturali enim existimatione judicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc judicio fugit ipsum: similiter autem in aliis. Quaecumque igitur habent judicium de agendis non determinatum a natura ad unum, necesse est liberi arbitrii esse. Hujusmodi autem sunt omnia intellectualia: intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune: unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem: in omnibus autem movens, et motum oporteat esse proportionata: voluntas substantiae intellectualis non est determinata a natura nisi ad bonum commune. Quidquid igitur offertur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex judicio intellectus venientem; quod est liberum arbitrium habere, quod diffinitur liberum de ratione judicium.

CAPUT XLIX.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON SIT CORPUS.

(I. part. quaest. I. art. 1.).

Ex praemissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus.

Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis; unde, et si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, majorem quidem majore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, majora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

Amplius: nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum; perficitur enim intelligendo; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

Adhuc: principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem; forma enim hujus ignis a forma illius ignis non differt, nisi per hoc quod est in diversis partibus in quas materia dividitur, nec aliter quam divisione quantitatis sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae. Intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit universalia, sed solum particularia, quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

Item: nihil agit nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excedit. Non igitur intelligit nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum: intelligimus enim multa quae non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

Adhuc: si substantia intelligens est corpus, aut est finitum, aut infinitum. Corpus autem esse infinitum actu est impossibile, ut in Phys. (tertio, t. c. 24. et infra, primo Coeli, t. c. 35. et infra) probatur. Est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur. Hoc autem est impossibile: in nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra (Lib. I. c. 13.) probatum est; potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo: in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum: cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum; continet enim individua, quae sunt potentia infinita. Intellectus igitur non est corpus.

Amplius: impossibile est duo corpora se invicem continere, cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Non est igitur intellectus corpus.

Item: nullius corporis actio reflectitur super agentem: ostensum est enim in Phys. (septimo, t. c. 1. et octavo, t. c. 40. et infra), quod nullum corpus

a seipso movetur nisi secundum partem; ita scilicet quod una pars ejus sit movens, et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

Adhuc: actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in quinto Phys. (t. c. 10. et infra) est probatum. Actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur: intellectus enim sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum. Substantia igitur intelligens non est corpus.

Hinc est quod sacra Scriptura substantias intellectuales spiritus nominat: per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud (Joann. IV. 24.): *Deus spiritus est;* dicitur autem (Sapient. VII. 22.): *Est autem in illa,* scilicet divina sapientia, *spiritus intelligentiae,* qui capiat omnes spiritus intelligibiles.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium (Tertull. teste Aug. De haeres. n. 86.), qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant; unde et animam dicebant esse corpus, vel ignem, vel aërem, vel aquam, vel aliquid hujusmodi: quam quidem opinionem in fidem christianam quidam inducere sunt conati, dicentes animam esse corpus effigiatum, sicut corpus exterius figuratum.

CAPUT L.

QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES SUNT IMMATERIALES.

(I. part. quest. I. art. 2. et II. Sent. dist. 3. art. 1.).

Ex hoc autem apparet quod substantiae intellectuales sunt immateriales. Unumquodque enim ex materia et forma compositum, est corpus. Diversas enim formas materia non nisi secundum diversas partes recipere potest: quae quidem diversitas partium esse in materia non potest, nisi secundum quod per dimensiones in materia exsistentes una communis materia in plures dividitur: subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem (c. 49.), quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita.

Amplius: sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia. Quidquid igitur in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex materia et forma individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia et forma individuali: speciem nim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur; secundum autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu; unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita.

Adhuc: actio cujuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formae, nec tantum materiae, sed compositi; ejus enim est agere cujus est esse; esse autem est compositi per formam: unde et compositum per materiam et formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actum autem terminatur ad aliquid simile agenti: unde et compositum generans non generat formam sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec

forma nec materia, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

Item: formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu, quam in rebus sensibilibus: sunt enim simpliciores, et ad plura se extendentes; per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfecte in materia exsistens facit esse actu tale, scilicet vel ignem, vel coloratum. Si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma caloris in aëre, ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formae rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturae, qualis est quod intelligitur: et sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod ignem igne cognoscit anima, et terram terra, et sic de aliis: quod patet esse inconveniens. Non est igitur intelligens substantia composita ex materia et forma.

Praeterea: omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formae rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam: sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec exsistentes in intellectu.

Item: formae contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae, unde et se invicem expellunt; secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae, sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius; quia unum per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu. Ergo intellectus non est compositus ex materia et forma.

Adhuc: materia non recipit aliquam formam de novo nisi per motum, vel mutationem; intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur, et intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formae in intellectu sicut in materia, vel in re materiali; unde patet quod subtantiae intelligentes, immateriales sunt sicut et incorporea.

Hinc est quod Dionysius dicit (cap. IV. De div. nomin.): Propter divinae bonitatis radios substiterunt intellectuales omnes substantiae, quae sicut incorporales, et immateriales omnes intelliguntur.

CAPUT LI.

QUOD INTELLECTUS NON SIT FORMA MATERIALIS.

Per eadem autem ostenditur quod naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem exsistentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat. Formae enim secundum esse a materia dependentes, non ipsae proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturae intellectuales essent hujusmodi formae, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositae.

Adhuc: formae quae per se non subsistunt, non possunt per se agere: agunt autem composita per eas. Si igitur naturae intellectuales hujusmodi formae essent, sequeretur quod ipsae non intelligerent, sed composita ex eis et materia: et sic intellectus esset compositus ex materia et forma: quod est impossibile, ut ostensum est (c. 50.).

Amplius: si intellectus esset forma in materia, et non per se subsistens, sequeretur quod id quod recipitur in intellectu, reciperetur in materia. Hujus-

modi enim formae quae habent esse in materia obligatum, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cum igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quod intellectus sit forma materialis.

Praeterea: dicere quod intellectus sit forma non subsistens, sed materiae immersa, idem est secundum rem, ac si dicatur, quod intellectus sit compositus ex materia et forma; differt autem solum secundum nomen. Nam primo modo diceretur intellectus forma ipsa compositi: secundo vero modo diceretur intellectus ipsum compositum; si igitur falsum est, intellectum esse compositum ex materia et forma, falsum erit quod sit forma non subsistens, sed materialis.

CAPUT LII.

QUOD IN SUBSTANTIIS INTELLECTUALIBUS CREATIS DIFFERT ESSE, ET QUOD EST.

(I. Sent. dist. 3. quaest. I.).

Non est opinandum quod quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia exsistentes, sicut formae immateriales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur: invenitur enim in eis aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis esse, et quod est. Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adjungitur, quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest exsistenti praeter esse ejus, est quidem exsistenti unitum, non autem est unum cum esse ejus, nisi per accidens, in quantum est unum subjectum habens esse, et id quod est praeter esse; sicut patet quod Socrati, praeter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali: non enim idem est esse Socratem, et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud quod est praeter esse. Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem (Lib. I. c. 22. et 42.), quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam, et aliud ejus esse.

Amplius: natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una, quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri: si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis, vel quae sunt bovis; jam enim non esset animal tantum, sed homo, vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa: quia eaedem differentiae quae sunt constitutivae specierum, sunt divisivae generis. Sic igitur si hoc ipsum, quod est esse, sit commune, sicut genus esse separatum per se subsistens, non potest esse nisi unum: si vero non dividatur differentiis sicut genus, sed per hoc quod est hujus vel illius esse, jam hoc magis est verum, quod non potest esse per se exsistens nisi unum. Relinquitur igitur quod cum Deus sit ens subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse.

Adhuc: impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum: esse

enim quod omnino est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse per se subsistens praeter primum.

Item: si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei, nisi quod est entis in quantum est ens. Quod enim dicitur de aliquo, non in quantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens ratione subjecti: unde si separatim a subjecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti, in quantum est ens; alias omne ens esset ab alio causatum, et sic oporteret procedere in infinitum in causis; quod est impossibile, ut supra (Lib. I. c. 13.) ostensum est. Illud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse.

Amplius: substantia uniuscujusque est ens per se, et non per aliud: unde esse lucidum actu non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cujuslibet rei creatae suum esse est ei per aliud, alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia.

Item: cum omne agens agat in quantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquod est perfectius in actu, quanto talis actus est in via generationis posterior: actus enim est tempore potentia posterior in uno et eodem, quod de potentia ad actum procedit; perfectius quoque est in actu quod est ipse actus, quam quod est habens actum: hoc enim propter illud actus est. His igitur sic positis, constat ex supra (Lib. I. c. 13. et 15. et Lib. II. c. 21.) ostensis quod Deus solum est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse ad quod generatio, et omnis motus terminatur: omnis enim forma, et actus est in potentia antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse, sicut soli competit quod sit primum agens.

Amplius: ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam: esse enim Dei est ejus substantia, ut supra (Lib. I. c. 22.) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam suam naturam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur quod substantia alicujus entis, praeter agens primum, sit ipsum esse.

Hinc est quod (Exod. III. 14.) proprium nomen Dei ponitur esse: *qui est,* quia ejus solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.

CAPUT LIII.

QUOD IN SUBSTANTIIS INTELLECTUALIBUS CREATIS EST ACTUS ET POTENTIA.

Ex hoc autem evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae. In quocumque enim inveniuntur aliqua duo, quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad

alterum est sicut proportio potentiae ad actum; nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo, scilicet substantia ipsa, et esse ejus, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est (c. praec.); ipsum autem esse est complementum substantiae exsistentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae.

Amplius: quod inest alicui ab agente, oportet esse actum ejus; agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum autem est supra (c. 15.), quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente, et per hoc ipsae substantiae creatae sunt quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus ipsarum. Id autem cui actus inest, potentia est: nam actus, in quantum hujusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia, et actus.

Item: omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur, ut potentia ad actum: per id enim quod participatur, fit participans actu tale. Ostensum autem est supra (Lib. I. c. 22. et Lib. II. c. praec.), quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum

Praeterea: assimilatio alicujus ad causam agentem fit per actum; agens enim agit sibi simile in quantum est actu. Assimilatio autem cujuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse, ut supra (c. 15. et 52.) ostensum est. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum, ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae.

CAPUT LIV.

QUOD NON EST IDEM COMPOSITIO EX SUBSTANTIA ET ESSE, ET MATERIA ET FORMA.

(I. part. quaest. I. art. 1.).

Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu. Primo quidem quia materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur; sed materia est pars substantiae.

Secundo autem quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius: ejus enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto; unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est.

Tertio quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucem, vel albedo ad album esse.

Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus: per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum lucis.

Unde in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici quo est,

secundum quod est essendi principium: ipsa autem tota substantia est ipsum quod est, et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut (c. 50. et 51.) ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est; ipsum autem esse est actus, et quo est; et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse; quae a quibusdam dicitur ex quod est, et esse vel ex eo quod est et quo est. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia jam composita, et esse quae etiam potest dici, ex eo quod est, et esse, vel ex eo quod est, et quo est.

Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae; unde materia et forma dividunt substantiam materialem; potentia autem et actus dividunt ens commune; et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus, et immaterialibus creatis; sicut recipere, et recipi, perficere et perfici. Quaecumque vero sunt propria materiae et formae, in quantum hujusmodi, sicut generari, et corrumpi, et alia hujusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.

CAPUT LV.

QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES SUNT INCORRUPTIBILES.

(I. part. quaest. 1. art. 5.).

Ex hoc autem aperte ostenditur quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis. Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia: simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis; corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis: forma enim manente, oportet rem esse: per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse. Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earumdem; igitur nec corruptio. Ostensum est autem (c. 50.), quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma: nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

Amplius: quod per se alicui competit, de necessitate, et semper, et inseparabiliter ei inest, sicut rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri: unde aes quidem fieri non rotundum est possibile; circulum autem non esse rotundum, est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam. Per se enim dicimus secundum quod ipsum: unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiae igitur quae non sunt ipsae formae possunt privari esse secundum quod amittunt formam: sicut aes privatur rotunditate, secundum quod desinit esse circulare. Substantiae vero quae sunt ipsae formae nunquam possunt privari esse, sicut si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra (c. 50.), quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod esse desinint. Sunt igitur incorruptibiles.

Adhuc: in omni corruptione, remoto actu remanet potentia: non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est (c. 53.), actus est ipsum esse; ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionen; quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.

Item: in omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse. Si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse. Manifestum est enim ex dictis (c. praec.), quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse. Proprium autem susceptivum alicujus actus ita comparatur ut potentia ad actum illum, quod nullo modo est in potentia ad oppositum; sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum, quod nullo modo est in potentia ad frigus; unde nec in ipsis substantiis corporalibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa, nisi ratione materiae; in substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipsae sunt substantiae completae simplices. Igitur in eis non est potentia ad non esse. Sunt igitur incorruptibiles.

Praeterea: in quibuscumque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae, sive primi subjecti, est incorruptibile: unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id quod tenet locum primae potentiae, et subjecti, est ipsa earum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles.

Amplius: omne quod corrumpitur, vel corrumpitur per se, vel corrumpitur per accidens. Substantiae autem intellectuales non possunt per se corrumpi. Omnis enim corruptio est a contrario. Agens enim cum agat secundum quod est ens actu semper agendo ducit ad aliquod esse actu: unde si per hujusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem; nam contraria sunt quae mutuo se expellunt; et propter hoc oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrariis compositum. Neutrum autem horum substantiis intellectualibus convenit, cujus signum est quia in intellectu ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria. Album enim, et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, immo magis se consequuntur; per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiae igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se. Similiter autem neque per accidens: sic enim corrumpuntur accidentia, et formae non subsistentes. Ostensum est autem supra (c. 51.), quod substantiae intellectuales sunt subsistentes. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

Adhuc: corruptio est mutatio quaedam, quam oportet esse terminum motus, ut in quinto Phys. (t. c. 7.) est probatum: unde oportet quod omne quod corrumpitur, moveatur. Ostensum autem est in naturalibus (sexto Physic. t. c. 36.), quod omne quod movetur est corpus. Oportet igitur omne quod corrumpitur esse corpus, si per se corrumpatur; vel aliquam formam seu virtutem corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiae autem intellectuales non sunt corpora, neque virtutes, seu formae

a corpore dependentes. Ergo neque per se, neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

Item: omne quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod aliquid patitur; nam et ipsum corrumpi est quoddam pati. Nulla autem substantia intellectualis potest pati tali passione quae ducat ad corruptionem: nam pati recipere quoddam est: quod autem recipitur in substantia intellectuali, oportet quod recipiatur in eo per modum ipsius, scilicet intelligibiliter: quod vero sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem et non corrumpens eam: intelligibile enim est perfectio intelligentis. Substantia igitur intelligens est incorruptibilis.

Praeterea: sicut sensibile est objectum sensus, ita intelligibile est objectum intellectus. Sensus autem propria corruptione non corrumpitur nisi propter excellentiam sui objecti; sicut visus a valde fulgidis, et auditus a fortibus sonis, et sic de aliis. Dico autem propria corruptione, quia sensus corrumpitur etiam per accidens propter corruptionem subjecti; qui tamen modus corruptionis non potest accidere intellectui, cum non sit actus corporis ullius, quasi a corpore dependens, ut supra (c. 49.) ostensum est. Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam sui objecti, quia qui intelligit valde intelligibilia, non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis. Intellectus igitur nullo modo est corruptibilis.

Amplius: intelligibile est propria perfectio intellectus: unde intellectus in actu, et intelligibile in actu, sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui in quantum hujusmodi; quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile: necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, in quantum hujusmodi, non nisi deficienter: habetur enim de eis non scientia, sed opinio. Unde et corruptibilium intellectus scientiam habet secundum quod sunt incorruptibilia; in quantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

Adhuc: unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae. Ex modo igitur perfectionis alicujus rei potest accipi modus substantiae ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum exsistens. Perficitur enim secundum intellectivam animam scientia et prudentia, sedatis permutationibus, et corporalibus et animae passionum, ut patet per Philosophum in septimo Phys. (t. c. 20.). Modus igitur substantiae intelligentis est, quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus. Esse autem cujuslibet rei corruptibilis subjacet motui, et tempori. Impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

Praeterea: impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum, non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam individuum: quod sic patet. Naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione, sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium, de quibus pascitur, et homo naturaliter desiderat felicitatem; quibusdam vero absque apprehensione ex sola inclinatione naturalium principiorum, qui naturalis appetitus in quibusdam dicitur, sicut grave appetit esse deorsum; utroque autem modo inest rebus naturale desiderium essendi, cujus signum est, quia et ea quae cognitione carent resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium, et ea quae cognitionem habent

resistunt eisdem secundum modum suae cognitionis. Illa igitur cognitione carentia quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum, ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero. Quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, etiam naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet in his inveniri, quibus desiderium essendi cum cognitione inest, ut scilicet illa quae non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse ut nunc, non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt; desiderant tamen esse perpetuum speciei absque cognitione; quia virtus generativa, quae ad hoc deservit, praeambula est, et non subjacens cognitioni. Illa igitur quae ipsum esse perpetuum cognoscunt, et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes naturali desiderio appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficiant.

Adhuc: quaecumque incipiunt esse, et desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque. Eadem enim est potentia ad esse, et non esse. Sed substantiae intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis. Non enim sunt ex materia quae potuerit praefuisse, ut ostensum est (Lib. II. c. 50.). Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum, nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile; tum quia res dicuntur necessariae et contingentes, secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra (c. 30.) ostensum est; tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem (paulo ante) quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae, unde hoc eis a Deo non subtrahitur. Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Hinc est quod in Psal. CXLVIII. 1.: *Laudate Dominum de coelis,* connumeratis angelis, et coelestibus corporibus, subjungitur (ib. 6.): *Statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi;* per quod praedictorum perpetuitas designatur. Dionysius etiam (in IV. cap. De div. nomin.) dicit, quod propter divinae bonitatis radios substiterunt intelligibiles, et intellectuales substantiae, et sunt, et vivunt, et habent vitam indeficientem, et imminorabilem ab universa corruptione, et generatione, et morte, mundae exsistentes, et elevatae ab instabili, et fluxa variatione.

CAPUT LVI.

PER QUEM MODUM SUBSTANTIA INTELLECTUALIS POSSIT CORPORI UNIRI.

Cum autem supra (c. 49. et 51.) ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus, neque virtutem aliquam a corpore dependentem, restat investigandum utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri.

Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis: quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse; quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intelle-

ctuales non communicant in materia cum corporibus; sunt enim immateriales, ut supra (c. 50.) ostensum est: non sunt igitur corpori miscibiles.

Adhuc: quae miscentur, mixtione jam perfecta, non manent actu, sed virtute tantum; nam si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum: unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus: sunt enim incorruptibiles, ut supra (c. 49. et 55.) ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti. Tactus enim non nisi corporum est: sunt enim tangentia quorum sunt ultima simul: ut puncta, aut lineae, aut superficies, quae sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori uniri potest.

Ex hoc autem relinquitur quod neque continuatione, neque compositione, neque colligatione, ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit: omnia enim haec sine contactu esse non possunt.

Est autem quidam modus contactus quo substantia intellectualis corpori misceri potest. Corpora enim naturalia tangendo se, alterant, et sic ad invicem uniuntur, non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formae, dum alterans formam suam imprimit in alteratum, et quamvis si considerentur solum ultima quantitatis, oporteat etiam in omnibus mutuum esse tactum; tamen, si attendatur ad actionem et passionem, invenientur aliqua esse tangentia tantum, et aliqua tacta tantum. Corpora enim coelestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, in quantum ea alterant, non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua tangentia quae in quantitatis ultimis non tangant, dicentur nihilominus tangere, in quantum agunt; secundum quem modum dicimus, quod contristans non tangit. Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum. Agunt enim substantiae intellectuales in corpora, et movent ea, cum sint immateriales, et magis in actu exsistentes.

Hic autem tactus non est quantitatis sed virtutis: unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus. Primo quidem quia hoc tactu id quod est indivisibile, potest tangere divisibile: quod in tactu corporeo non potest accidere. Nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquod; substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis, quasi extra genus quantitatis exsistens: unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum. Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima; tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur. Sic enim tangitur secundum quod patitur, et movetur; hoc autem fit secundum quod est in potentia; potentia vero est secundum totum, et non secundum ultima totius: unde totum tangitur.

Ex quo patet tertia differentia; quia in tactu quantitatis, qui fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur; et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo; tactus autem virtutis qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, et incedentem per ipsam absque impedimento.

Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter. Sunt enim unum in agendo, et patiendo, quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur esse unum quomodo et ens. Esse autem agens non significat esse simpliciter. Unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter.

Unum autem simpliciter, tripliciter dicitur: vel sicut indivisibile, vel sicut continuum, vel sicut quod est ratione unum. Ex substantia autem intellectuali, et corpore non potest fieri unum quod sit indivisibile. Oportet enim illud esse compositum ex duobus. Nec iterum quod sit continuum, quia partes continui quantae sunt. Relinquitur igitur inquirendum, utrum ex substantia intellectuali et corpore possit fieri unum, sicut quod est ratione unum. Ex duobus autem permanentibus non fit aliquod ratione unum, nisi sicut ex forma substantiali, et materia. Ex substantia enim, et accidente non fit ratione unum: non enim est eadem ratio hominis et albi. Hoc igitur inquirendum relinquitur utrum substantia intellectualis corporis alicujus forma substantialis esse possit.

Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile. Ex duabus enim substantiis actu exsistentibus, non potest fieri aliquid unum. Actus enim cujuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia autem intellectualis est substantia actu exsistens, ut ex praemissis apparet (c. 53.). Similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali, et corpore.

Adhuc: forma et materia in eodem genere continentur; omne enim genus per actum, et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius.

Amplius: omne illud cujus esse est in materia, oportet esse materiale. Sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse ejus sit in materia corporali: non enim esse formae est praeter esse materiae. Sequitur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra (c. 50.) ostensum est.

Item: impossibile est id cujus esse est in corpore, esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a physicis (tertio De anima, t. c. 6. et 19.) esse separatus a corpore, et quod neque est corpus, neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis: sic enim esse ejus esset in corpore.

Adhuc: cujus esse est commune corpori, oportet et operationem corpori communem esse; unumquodque enim agit secundum quod est ens: nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam ejus essentia, cum virtus essentiae principia consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse ejus sit sibi, et corpori commune: ex forma enim et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum. Erit igitur et operatio substantiae intellectualis communis corpori, et virtus ejus virtus in corpore: quod ex praemissis patet esse impossibile.

CAPUT LVII.

POSITIO PLATONIS DE UNIONE ANIMAE INTELLECTUALIS AD CORPUS.

(I. part. quaest. LXXVI. art. 1.).

Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti, dixerunt, quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali, et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas natura hominis salvarent.

Plato igitur posuit, et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nauta est in navi; et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra (c. praec.) dictum est.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum praedictum enim contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut (c. praec.) ostensum est. Ex unione autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum, Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo: sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine, et indumento, sed homo utens indumento.

Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia, et naturalia. Hoc autem non esset, si corpus, et ejus partes non essent de essentia hominis, et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima secundum positionem praedictam (c. praec.). Anima enim non est aliquid sensibile, neque materiale. Impossibile est igitur hominem, et animal esse animam utentem corpore. Non autem aliquid ex corpore et anima compositum.

Item: impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte ejus in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. Multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum. Cum enim actio consequatur formam, et virtutem, oportet quod quorum sunt diversae formae, et virtutes, esse et actiones diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere, irasci, et sentire, et hujusmodi. Haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatae partis corporis. Ex quo patet quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur: nihil enim inconveniens est moventis, et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eumdem actum; nam motus est idem quod actus moventis, sicut a quo est, moti autem, sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit praemissas operationes esse animae corporique communes, ut videlicet sint animae sicut moventis, et corporis sicut moti.

Sed hoc esse non potest, quia, ut probat Philosophus in secundo De anima (t. c. 51.), sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus; unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur, et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quod patitur, est sensus; quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens, et agens, sed sicut illud quo patiens patitur: quod impossibile est esse diversum, secundum esse, a patiente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato.

Praeterea: licet motus sit communis actus moventis et moti; tamen alia operatio est facere motum, et recipere motum: unde et duo praedicamenta ponuntur, facere et pati. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens, et corpus ut patiens, alia erit operatio animae, et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam; habebit igitur et subsistentiam propriam: non igitur destructo corpore esse desinet. Animae igitur sensitivae, etiam irrationabilium animalium erunt immortales: quod quidem improbabile videtur, tamen a Platonis opinione non discordat. Sed de hoc infra (c. 82.) erit locus quaerendi.

Amplius: mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non conjungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus, et partes ejus non consequuntur speciem ab anima: abeunte igitur anima, remanebit corpus, et partes ejus ejusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum: nam caro, et os, et manus, et hujusmodi partes, post abscessum animae non dicuntur nisi aequivoce, cum nulli harum partium propria operatio adsit, quae speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

Adhuc: mobile non habet esse per suum motorem, sed solummodo motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

Item: mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per ejus separationem corrumpitur, cum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequitur quod in unione animae et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio: et sic mors, quae consistit in separatione animae et corporis, non erit corruptio animalis, quod est manifeste falsum.

Praeterea: omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri, et non moveri, movere, et non movere. Sed anima, secundum Platonis opinionem (in decimo De republ.), movet corpus sicut movens seipsum; est ergo in potestate animae movere corpus, vel non movere. Si igitur non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animae separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit: quod patet esse falsum.

Quod autem ut forma propria anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente, actu ens, est forma, et actus ipsius. Corpus autem per animam fit actu ens de potentia exsistente. Vivere enim est esse viventis. Semen autem ante animationem est vivens solum in potentia; per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

Amplius: quia tam esse, quam etiam operari non est solum formae, nec solum materiae, sed conjuncti; esse et agere duobus attribuuntur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam. Dicimus enim quod homo est sanus corpore, et sanitate, et quod est sciens scientia, et anima. Quorum scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem, ac sentire attribuitur animae et corpori; dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen, sicut principio vitae, et sensus. Est igitur anima forma corporis.

Adhuc: similiter se habet tota anima sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem, quod est forma, et actus ejus; visus enim est forma et actus oculi. Igitur anima est forma et actus corporis.

CAPUT LVIII.

QUOD NUTRITIVA, SENSITIVA ET INTELLECTIVA NON SUNT IN HOMINE TRES ANIMAE.

Potest autem praedictis rationibus, secundum opinionem Platonis (Tim. quarto et nono De repub.), obviari quantum ad praesentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato, non esse eamdem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere, quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit.

Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est. Quae attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, praedicantur de se invicem per accidens; album enim dicitur esse musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo, et musica. Si igitur anima intellectiva, sensitiva et nutritiva sunt diversae virtutes, aut formae in nobis, ea quae secundum has formas nobis conveniunt, de invicem praedicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur homines, secundum sensitivam animalia, secundum nutritivam viventia; erit igitur haec praedicatio per accidens: « Homo est animal », vel: « Animal est vivum ». Est autem per se talis praedicatio: nam homo, secundum quod est homo, animal est; et animal, secundum quod est animal, vivum est. Est igitur aliquid ab eodem principio homo, animal, et vivum.

Si autem dicatur, quod etiam praedictis animabus diversis exsistentibus, non sequitur praedictas praedicationes fore per accidens, eo quod animae illae ad invicem ordinem habent; hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectivum, et nutritivi ad sensitivum, est sicut ordo potentiae ad actum; nam intellectivum sensitivo, et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est: prius enim in generatione fit animal, quam homo. Si igitur iste ordo facit praedicationes esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam, et subjectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile, quia in isto modo dicendi per se, id quod est formale praedicatur per se de subjecto, ut cum dicimus: superficies est alba, vel numerus est par. Et iterum in hoc modo dicendi per se subjectum ponitur in diffinitione praedicati, sicut numerus in diffinitione paris. Ibi autem e contrario accidit; non enim homo per se prae-

dicatur de animali, sed e converso. Et iterum non ponitur subjectum in diffinitione praedicati, sed e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se, ratione dicti ordinis.

Praeterea: ab eodem aliquid habet esse, et unitatem; unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura: nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum.

Item: adhuc redibit praedictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva, et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum; omne enim quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, cum sit extra essentiam ejus. Quaelibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiae: facit enim ens actu, et hoc aliquid. Quidquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis (vivum enim substantialiter de homine praedicatur, et de animali), sequitur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva: et sic neque animal, neque homo significant unum simpliciter, neque aliquod genus, aut species in praedicamento substantiae.

Amplius: si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore; aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de tribus animabus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si autem de tribus, vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed duo, vel tria; est enim tres animae, vel saltem duae. Si autem hoc intelligatur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, et anima intellectiva, utens corpore animato, et sensificato, sit homo, sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali: nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente: quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivam, sensitivam et nutritivam.

Adhuc: ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam: sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligente. Si autem in homine sint plures animae, non se habent ad invicem ut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam, et principia actionum: oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem, vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus, cum magis corpus uniatur per animam; cujus signum est quod, discedente anima, corpus dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse, quod facit ex illis pluribus unum: et hoc magis erit anima quam illa plura quae per ipsum uniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diversas, et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquid uniens. Cum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid, quod sit secundum se unum; et hoc maxime est anima. Oportet igitur in uno homine, vel animali unam tantum animam esse.

Item: si quod est ex parte animae in homine, est ex pluribus congregatum, oportet quod sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis: quod etiam a positione Platonis

non discordat; ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc autem apparet esse falsum dupliciter: primo quidem, quia aliqua pars est animae, quae non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo supra (c. 56.) ostensum est, quod non est actus alicujus partis corporis; secundo, quia manifestum est quod in eadem parte corporis apparent diversarum partium animae operationes, sicut patet in animalibus quae decisa vivunt, quia eadem pars habet motum, et sensum, et appetitum quo moveatur: et similiter eadem pars plantae decisa nutritur, augetur, et germinat; ex quo apparet, quod diversae partes animae in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversae animae in nobis, diversis partibus corporis attributae.

Amplius: diversae vires quae non radicantur in uno principio non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae, quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversae actiones animae impediunt se: cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istae actiones, et vires quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus: tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia si principium harum virium, et actionum esset corpus, in quantum hujusmodi, inveniretur in omnibus corporibus: quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium earum forma aliqua una, per quam hoc corpus est tale corpus, quae est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animae quae sunt in nobis, ab ipsa una procedunt: et sic non sunt in nobis plures animae.

Huic etiam consonat quod dicitur in libro De ecclesiast. dogmat. (Gennad. c. 15.): « Neque duas animas esse credimus in uno homine, sicut Jacobus, et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministrat: sed dicimus unam eamdemque esse animam in homine quae et corpus sua societate vivificet, et semetipsum sua ratione disponat ».

CAPUT LIX.

QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS HOMINIS NON EST SUBSTANTIA SEPARATA.

Fuerunt autem et alii alia adinventione utentes in sustinendo, quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim, quod intellectus, etiam quem Aristoteles possibilem vocat (tertio De anima, t. c. 5.), est quaedem substantia separata, non conjuncta nobis ut forma.

Et hoc confirmare nituntur: primo ex verbis Aristotelis, qui dicit, de hoc intellectu loquens, quod est separatus, et immixtus corpori, et simplex, et impassibilis: quae non possent dici de eo, si esset forma corporis.

Item: per demonstrationem ejusdem, qua probat (tertio De anima, t. c. 4. et infra), quod quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium, in potentia ad eas exsistens, oportet quod omnibus careat, sicut pupilla quae recipit omnes species colorum, caret omni colore: si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores, quin immo nihil videretur nisi sub illo colore. Et similiter contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam formam, seu naturam de rebus sensibilibus.

Hoc autem oporteret esse, si esset mixtus alicui corpori, et similiter si esset forma alicujus corporis: quia cum ex forma et materia fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura ejus cujus est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum, seu formam alicujus corporis.

Adhuc: si esset forma alicujus corporis materialis, esset ejusdem generis receptio hujus intellectus, et receptio materiae primae. Id enim quod est alicujus corporis forma, non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales, immo per hoc individuantur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis recipiet formas, ut sunt individuales, et sic non cognosceret universalia: quod patet esse falsum.

Praeterea: materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis, et materiae primae, nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas; quod est falsum.

Amplius: impossibile est in corpore esse virtutem infinitam, ut probatur ab Aristotele in octavo Physic. (t. c. 79.). Intellectus autem possibilis est quodammodo virtutis infinitae: judicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, in quantum per ipsum cognoscimus universalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore.

Ex his autem motus est Averroës (tertio De anima, t. c. 5.), et quidam antiqui, ut ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore, et non esse formam corporis.

Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo conjungeretur, determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens, quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis: sicut visibile in actu est forma potentiae visivae: unde ex intellectu possibili, et forma intellecta in actu, fit unum. Cuicumque igitur conjungitur forma intellecta praedicta, conjungitur intellectus possibilis. Conjungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subjectum quoddam illius formae intellectae. Per hunc igitur modum intellectus possibilis nobiscum continuatur.

Quod autem haec frivola sint, et impossibilia, facile est videre. Habens enim intellectum, est intelligens. Intelligitur autem id cujus species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc enim quod species intelligibilis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato.

Praeterea: sic species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae, sive ipsius oculi: species autem intellecta comparatur ad phantasmata sicut species visibilis in actu ad coloratum, quod est extra animam: et hac similitudine ipse utitur, ut etiam Aristoteles. Similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem qui est in lapide: haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est, quod proprie et vere dicitur, quod homo intelligit: non enim intellectus naturam investigaremus nisi per hoc quod non intelligimus. Non igitur sufficiens est praedictus continuationis modus.

Adhuc: omne cognoscens per virtutem cognoscitivam conjungitur objecto, et non e converso, sicut et operans omne per virtutem operativam conjungitur operato. Homo autem est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Non igitur conjungitur per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibilis.

Amplius: id quo aliquid operatur oportet esse formam ejus: nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid, nisi per id quod est forma ejus. Unde et Aristoteles (secundo De anima, t. c. 4. et infra) probat animam esse formam, per hoc quod animal vivit, et sentit. Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum. Unde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum objectum.

Praeterea: intellectus in actu, et intelligibile in actu, sunt unum: sicut sensus in actu, et sensibile in actu; non autem intellectus in potentia, et intelligibile in potentia: sicut nec sensus in potentia, et sensibile in potentia. Species igitur rei, secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu: non enim sic est unum cum intellectu in actu, sed secundum quod est a phantasmatibus abstracta: sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla. Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, secundum positionem praedictam. Non igitur continuatur nobiscum, secundum quod est unum cum intellectu possibili, ut forma ejus. Igitur non potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum: quia secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

Patet autem eum qui hanc positionem induxit aequivocatione deceptum fuisse. Colores enim extra animam exsistentes praesente lumine sunt visibiles actu, ut potentes movere visum, non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu; et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem: non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facta in actu.

Item: ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitae correspondens illi actioni. In plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens, in animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire, et moveri secundum locum; unde et animal vivit altiori specie vitae. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere; ergo homo habebit altiorem speciem vitae. Sed vita est per animam; habebit igitur homo altiorem animam qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus; est igitur intellectus anima hominis, et per consequens forma ipsius.

Adhuc: quod consequitur ad operationem alicujus rei, non largitur alicui speciem; quia operatio est actus secundus, forma autem, per quam aliquid habet speciem, est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem praedictam, consequitur hominis operationem: fit enim mediante phantasia, quae, secundum Philosophum (secundo De anima, t. c. 160. et 161.), est motus factus a sensu secundum actum. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem. Non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc, quod est intellectum habens.

Amplius: si homo speciem sortitur per hoc, quod est rationalis, et intellectum habens, quicumque est in specie humana est rationalis, et intellectum habens. Sed puer etiam, antequam ex utero egrediatur, est in specie humana, in quo tamen nondum sunt phantasmata, quae sint intelligibilia actu. Non est igitur homo intellectum habens, per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili, cujus subjectum est phantasma.

CAPUT LX.

QUOD HOMO NON SORTITUR SPECIEM PER INTELLECTUM PASSIVUM, SED PER INTELLECTUM POSSIBILEM.

His autem rationibus obviatur, secundum praedictam positionem. Dicit enim praedictus Averroës (tertio De anima, t. c. 5. et 6.), quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cognoscitiva, quae est propria hominis, loco cujus alia animalia habent quandam exstimativam naturalem. Hujus autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem; sicut intellectus, qui est separatus, et immixtus, comparat, et distinguit inter intentiones universales; et quia per hanc virtutem simul cum imaginativa et memorativa praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali: ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt, quod habet sedem in media cellula capitis: et secundum dispositionem hujus virtutis differt homo unus ab alio in ingenio, et in aliis quae pertinent ad intelligendum: et per usum hujus et exercitium acquirit homo habitum scientiae. Unde habitus scientiarum sunt in intellectu passivo sicut in subjecto. Et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat.

Quod autem haec sint falsa, et abusive dicta, evidenter apparet. Operationes enim vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum, ut patet per Aristotelem in secundo De anima (t. c. 5.). Actus autem primus in eodem praecedit tempore actum secundum, sicut scientia est ante considerare; in quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitae, oportet in eo ponere aliquam partem animae, quae comparatur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere, et ratiocinari, quae est operatio hominis in quantum est homo, ut Aristoteles dicit in primo Ethic. (c. 9.). Ergo oportet in homine ponere aliquod principium, quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus praedictus; quia principium praedictae operationis oportet esse impassibile et non mixtum corpori, ut Philosophus probat in tertio De anima (t. c. 6.), cujus contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod per virtutem cognitivam, quae dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur, per quam ab aliis animalibus differat.

Adhuc: quod est passio partis sensitivae non potest ponere in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva, sicut quod est passio animae nutritivae non ponit in altiori genere vitae quam sit vita nutritiva. Constat autem quod phantasia, et hujusmodi potentiae quae ad ipsam consequuntur, ut

memorativa, et consimiles, sunt passiones partis sensitivae, ut Philosophus probat in lib. De memoria. Non igitur per praedictas virtutes, vel aliquam earum, aliquod animal potest poni in altiori genere vitae quam sit anima sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitae; quod patet per Philosophum in secundo De anima (t. c. 14.), qui distinguens genera vitae superaddit intellectivum, quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam praedictam.

Amplius: omne movens seipsum, secundum quod probat Philosophus in octavo Physic. (t. c. 40.), componitur ex movente et moto. Homo autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum; ergo movens et motum sunt partes ipsius. Primum autem movens in homine est intellectus; nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici, quod solus intellectus passivus sit movens, quia intellectus passivus est solum particularium. In movendo autem accipitur universalis opinio, quae est intellectus possibilis, et particularis, quae potest esse intellectus passivi, ut patet per Aristotelem in tertio De anima (t. c. 58.) et in septimo Ethic. (c. 5.). Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis, et est quod dignissimum et formalissimum in ipso; ergo ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

Adhuc: intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicujus, propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali: nulla igitur virtus, cujus operatio se extendere potest ad universalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicujus corporis. Voluntas autem est hujusmodi; omnium enim eorum quae intelligimus, possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi. Apparet etiam actus voluntatis in universali: odimus enim, ut dicit Aristoteles in sua Rethorica (secundo, c. 4.), in universali latronum genus; irascimur autem particularibus tantum. Voluntas igitur non potest esse actus alicujus partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus corporis: omnis autem pars animae est actus alicujus corporis, praeter solum intellectum proprie dictum. Igitur voluntas in intellectiva parte est; unde et Aristoteles dicit in tertio De anima (t. c. 42.), quod voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva; propter quod et actus concupiscibilis et irascibilis cum passione sunt, non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine; aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cujusdam substantiae separatae, et in ipso essent tantum potentiae appetitivae cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva, sicut et in ceteris animalibus, quae magis aguntur quam agunt. Hoc autem est impossibile et destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse, per quem a brutis differamus, et non solum secundum intellectum passivum.

Item: sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso exsistentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quae est in ipso; combustibile enim est potens comburi, non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia in se habet potentiam ut comburatur. Intelligere autem est quoddam pati, ut dicitur in tertio De anima (t. c. 2.). Quum igitur puer sit intelligens potentia, etsi non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. Haec autem potentia

est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero jam sit conjunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat. Non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu; sed ipse intellectus possibilis inest homini a principio sicut aliquid ejus.

Huic autem rationi respondet Averroës praedictus. Dicit enim quod puer dicitur potentia intelligere duplici ratione: uno modo, quia phantasmata quae sunt in ipso sunt intelligibilia in potentia; alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso, et non quia intellectus sit jam unitus ei.

Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens.

Alia enim potentia est qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati; et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere est posse pati, quum intelligere quoddam pati sit, secundum Philosophum (tertio De anima, t. c. 2.). Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt esse intellecta in actu, quum hoc pertineat ad posse agere; phantasmata enim movent intellectum possibilem.

Adhuc: potentia consequens speciem alicujus non competit ei secundum id, quod speciem non largitur. Posse autem intelligere consequitur speciem humanam; est enim intelligere operatio hominis in quantum hujusmodi; phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

Similiter autem neque dici potest puer posse intelligere, quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. Sic enim aliquis dicitur potentia agere vel pati, per potentiam activam vel passivam, sicut dicitur albus per albedinem. Non autem aliquis dicitur albus, antequam albedo sit ei conjuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati, antequam potentia activa vel passiva ei adsit; non ergo de puero posset dici quod est potens intelligere, antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

Praeterea: aliter dicitur aliquis potens operari, antequam habeat naturam qua operetur, et aliter postquam jam habet naturam, sed impeditur per accidens ab operando; sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum, antequam sit leve, et aliter postquam jam est generatum leve, sed impeditur in suo motu. Puer autem est in potentia intelligens, non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum ut non intelligat; impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipso exsistentes, ut dicitur in septimo Physic. (t. c. 20.). Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere, quia intellectus possibilis, qui est intelligendi principium, potest continuari sibi; sed quia jam est continuatus, et impeditur ab actione propria; unde, impedimento remoto, statim intelligit.

Item: habitus est quo quis operatur, quum voluerit. Oportet igitur ejusdem esse habitum et operationem quae est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus hujus habitus qui est scientiae, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis; ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicujus. Ergo et habitus scientiae non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est secundum quam dicimur scientes. Ergo et intellectus possibilis est in nobis non secundum esse a nobis separatus.

Adhuc: scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Rei autem scitae, in quantum est scita, non assimilatur sciens, nisi secundum species univer-

sales; scientia enim de hujusmodi est; species autem universales non possunt in intellectu passivo esse, quum sit potentia utens organo; sed solum in intellectu possibili. Scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.

Amplius: intellectus in habitu, ut adversarius confitetur, est effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, ut Aristoteles dicit in tertio De anima (t. c. 17.). Oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiae, esse in intellectu possibili, non passivo.

Praeterea: impossibile est quod perfectio superioris substantiae dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis; dependet enim a phantasmatibus quae movent intellectum possibilem. Non igitur est intellectus possibilis aliqua substantia superior homine; ergo oportet quod sit aliquid hominis, ut actus et forma ipsius.

Adhuc: quaecumque sunt separata secundum esse habent etiam separatas operationes; nam res sunt propter suas operationes sicut actus primus propter secundum; unde Aristoteles dicit in primo De anima (t. c. 12. et 13.), quod si aliqua operationum animae est sine corpore, possibile est animam separari. Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore; dicit enim Philosophus in tertio De anima (t. c. 8.), quod anima potest agere per seipsam, scilicet intelligere, quando intellectus est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quae non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

Amplius: cuicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest, sicut Aristoteles probat in secundo De coelo et mundo (t. c. 50.), quod, si stellae moverentur motu progressivo ad modum animalium, natura dedisset eis organa motus progressivi. Sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea in quibus necesse est esse phantasmata. Natura igitur intellectum possibilem corporeis univit organis; non est igitur secundum esse a corpore separatus.

Item: si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelligit substantias quae sunt a materia separatae quam formas sensibiles, quia sunt magis intelligibiles et magis ei conformes. Non potest autem intelligere substantias omnino a materia separatas, quia earum non sunt aliqua phantasmata; hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, ut Aristoteles dicit in tertio De anima (t. c. 30.); sunt enim ei phantasmata sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit. Non est igitur substantia separata a corpore secundum esse.

Adhuc: in omni genere, tantum se extendit potentia passiva, quantum potentia activa illius generis; unde non est aliqua potentia passiva in natura, cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis. Sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata. Ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus nisi a speciebus a phantasmatibus abstractis; et sic substantias separatas intelligere non potest.

Amplius: in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantasmatibus, quia natura non abundat super-

fluis. Si autem dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quod eis adsit altior cognitio, quam oportet non deesse intellectui possibili, si praedictas substantias intelligit. Habebit igitur duplicem scientiam, unam per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam; quarum altera superflueret.

Praeterea: intellectus possibilis est quo intelligit anima, ut dicitur in tertio De anima (t. c. 5.). Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, et nos intelligimus eas; quod patet esse falsum; habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuae ad solem, ut Aristoteles dicit secundo Metaph. (t. c. 1.).

His autem respondetur, secundum positionem praedictam. Intellectus enim possibilis, secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas, et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem; secundum autem quod continuatur nobis a principio, est in potentia ad formas a phantasmatibus abstractas; unde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas. Sed hoc stare non potest.

Intellectus enim possibilis ex hoc dicitur, secundum eos, continuari nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Prius igitur est considerare intellectum ut in potentia ad hujusmodi species quam ut continuetur nobis. Non igitur, per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad hujusmodi species.

Praeterea: secundum hoc, esse in potentia ad praedictas species non esset ei secundum se conveniens, sed per aliud. Per ea autem quae non conveniunt alicui secundum se, non debet aliquid diffiniri. Non igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc, quod in potentia est ad praedictas species, ut diffinit ipsum Aristoteles in tertio De anima (t. c. 3. et infra).

Adhuc: impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, nisi unum per aliud intelligat; non enim una potentia simul pluribus actibus perficitur, nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas et species a phantasmatibus abstractas, oportet quod vel intelligat per species hujusmodi substantias separatas, vel e converso. Quodcumque autem detur, sequitur quod nos intelligimus substantias separatas, quia, si nos intelligimus naturas sensibilium, in quantum intelligit eas intellectus possibilis (intellectus autem possibilis intelligit eas, per hoc quod intelligit substantias separatas), similiter et nos intelligimus; et similiter si sit e converso. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas; non est igitur substantia separata.

CAPUT LXI.

QUOD PRAEDICTA POSITIO EST CONTRA SENTENTIAM ARISTOTELIS.

Sed quia huic positioni Averroës praestare robur auctoritatis nititur, propter hoc quod dicit Aristotelem ita sensisse, ostendemus manifeste quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Primo quidem, quia Aristoteles, in secundo De anima (t. c. 7.), diffinit animam, dicens quod est « actus primus physici corporis, organici, potentia vitam habentis »; et postea subjungit (t. c. 8.), quod « haec est diffinitio universaliter dicta de omni anima »; non sicut praedictus Averroës fingit (Com. 11.), sub dubitatione hoc proferens, ut patet ex exemplaribus Graecis

et translatione Boëtii. Postmodum autem, in eodem cap. (t. c. 9.), subjungit esse quasdam partes animae separabiles, quae non sunt nisi intellectivae. Relinquitur igitur quod illae partes sunt actus corporis.

Nec est contra hoc quod postea (t. c. 21.) subjungit: « De intellectu autem et perfectiva potentia nihil est adhuc manifestum, sed videtur animae alterum genus esse ». Non enim per hoc vult intellectum alienare a communi diffinitione animae, sed a propriis naturis aliarum partium; sicut qui dicit quod alterum genus animalis est volatile a gressibili, non aufert a volatili communem diffinitionem animalis. Unde, ut ostenderet in quo dixerit *alterum,* subjungit: « Et hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili ». Nec est intentio Aristotelis, ut Commentator praedictus fingit (secundo De anima, t. c. 21. Com. 5.), dicere quod nondum est manifestum de intellectu utrum intellectus sit anima, sicut de aliis principiis. Non enim textus vetus habet: « Nihil est declaratum », sive: « Nihil est dictum », sed: « Nihil est manifestum »; quod intelligendum est quantum ad id quod est proprium ei, non quantum ad communem diffinitionem. Si autem, ut ipse (Averr. secundo De anima, Com. 7. 30. et in tertio Com. 5.) dicit, anima aequivoce dicitur de intellectu et aliis, primo distinxisset aequivocationem, postea diffinivisset, sicut est consuetudo sua; alias procederet in aequivoco, quod non est in scientiis demonstrativis.

Item: in secundo De anima (t. c. 27.), intellectum numerat inter potentias animae et, in auctoritate etiam praedicta, nominat perspectivam potentiam. Non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quaedam potentia ejus.

Item: in tertio De anima (t. c. 1.), incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animae, dicens: « De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit »; in quo manifeste ostendit quod intellectus possibilis sit aliquid animae.

Adhuc autem manifestius, per id quod postea subjungit, declarat naturam intellectus possibilis, dicens: « Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima » (t. c. 5.); in quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animae humanae, quo anima humana intelligit.

Est igitur praedicta positio contra sententiam Aristotelis et contra veritatem; unde tanquam fictitia repudianda est.

CAPUT LXII.

CONTRA OPINIONEM ALEXANDRI DE INTELLECTU POSSIBILI.

His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic diffinitio communis de anima assignata ab Aristotele in secundo De anima possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu et, secundum ipsum, est quaedam substantia separata; ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine, per quod est

potentia intelligens, est intellectus possibilis; et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis.

Videtur autem primo aspectu haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles in tertio De anima (t. c. 4.), ut dictum est, quod intellectus possibilis est immixtus corpori. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum; quod enim hujusmodi est, oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur; sicut videmus de sapore et odore et aliis hujusmodi. Non igitur positio praedicta Alexandri potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis, ut videtur.

Ad haec autem Alexander dicit quod intellectus possibilis est ipsa praeparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis; praeparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori; est enim relatio quaedam et ordo unius ad aliud.

Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis.

Probat enim Aristoteles (tertio De anima, t c. 4.) ex hoc, intellectum possibilem non habere determinate aliquam naturam sensibilium, et per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilium et cognoscitivus earum; quod de praeparatione non potest intelligi, quia ejus non est recipere, sed magis praeparari. Non igitur demonstratio Aristotelis procedit de praeparatione, sed de aliquo recipiente praeparato.

Amplius: si ea quae dicit Aristoteles de intellectu possibili conveniunt ei in quantum est praeparatio, et non ex natura subjecti praeparati, sequetur quod omni praeparationi conveniant. In sensu autem est praeparatio quaedam ad sensibilia in actu recipienda. Ergo idem dicendum est de sensu et intellectu possibili; cujus contrarium manifeste subjungit Aristoteles (t. c. 4.), ostendens differentiam inter receptionem sensus et intellectus, ex hoc quod sensus corrumpitur ex excellentia objectorum, non autem intellectus.

Item: Aristoteles attribuit possibili intellectui pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas; comparat enim eum tabulae in qua nihil est scriptum. Quae quidem omnia non possunt dici de praeparatione, sed de subjecto praeparato. Est igitur contra intentionem Aristotelis quod intellectus possibilis sit praeparatio ipsa.

Adhuc: agens est nobilius patiente et faciens facto, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi, est immaterialis; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles in secundo De anima (t. c. 121.), quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis; dicit enim Aristoteles in tertio De anima (t. c. 5.), quod intellectus possibilis est quo cognoscit et intelligit anima. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum.

Amplius: si principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtute primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementarium; probat enim Aristoteles in secundo De anima (t. c. 41.), quod ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo;

principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum; multo igitur minus sensus et intellectus possibilis.

Item: intelligere est quaedam operatio in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Haec autem operatio attribuitur animae vel etiam homini; dicitur enim quod anima intelligit vel homo per animam. Oportet igitur aliquod principium in homine esse a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Praeparatio autem sequens commixtionem elementorum a corpore dependet manifeste. Non est igitur praeparatio tale principium quale intellectus possibilis: dicit enim Aristoteles in tertio De anima (t. c. 5.), quod intellectus possibilis est quo anima opinatur et intelligit. Non est igitur intellectus possibilis praeparatio. Si autem dicatur quod principium praedictae operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, hoc non videtur sufficere, quia quum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non solum intelligat per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectivam quae sit praedictae operationis principium, sicut et in sensu accidit. Haec autem potentia ab Aristotele ponitur (tertio De anima, t. c. 5.), intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore.

Praeterea, species non est intelligibilis actu, nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quae scilicet sit causata ex principiis materialibus, vel quae sit actus materialis organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem, quae est intellectus possibilis.

Adhuc: intellectus possibilis ab Aristotele (tertio De anima, t. c. 1.) dicitur pars animae. Anima autem non est praeparatio, sed actus; praeparatio enim est ordo potentiae ad actum; sequitur tamen ad actum aliqua praeparatio ad ulteriorem actum, sicut ad actum diaphaneitatis sequitur ordo ad actum lucis. Intellectus igitur possibilis non est ipsa praeparatio, sed actus quidam.

Amplius: homo consequitur speciem et naturam humanam secundum partem animae sibi propriam, quae quidem est intellectus possibilis. Nihil autem consequitur speciem et naturam secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Quum igitur praeparatio nihil sit aliud quam ordo potentiae ad actum, impossibile est quod intellectus possibilis non sit aliud quam praeparatio quaedam in natura humana exsistens.

CAPUT LXIII.

QUOD ANIMA NON SIT COMPLEXIO, UT POSUIT GALENUS.

Praedictae autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni medici de anima; dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc, quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quae attribuuntur animae; aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur. Unde et per easdem rationes haec opinio improbari potest, per quas improbata est opinio Alexandri, et per aliquas proprias.

Ostensum est enim supra quod operatio animae vegetabilis et cognitio sensitiva excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum; et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

Adhuc: complexio quum sit quoddam constitutum ex contrariis qualitatibus, quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis; nam substantiae nihil est contrarium, nec suscipit magis et minus. Anima autem est forma substantialis et non accidentalis; alias per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem. Anima igitur non est complexio.

Adhuc: complexio non movet corpus animalis motu locali; sequeretur enim motum dominantis, et sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

Amplius: anima regit corpus et repugnat passionibus quae complexionem sequuntur; ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti; qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refraenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc, quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni et aliter animae. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti, et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et hujusmodi; animae autem, tanquam principali causae, ex parte ejus quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictae.

CAPUT LXIV.

QUOD ANIMA NON SIT HARMONIA.

Similis autem praedictae positioni est positio dicentium animam esse harmoniam. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum ex quibus videbant componi corpora animata. Quae quidem opinio in primo De anima (t. c. 54.) videtur attribui Empedocli; Gregorius autem Nyssenus (secundo De Phil. c. 3.) attribuit eam Dinarcho. Unde et improbatur sicut et praecedens, et adhuc propriis rationibus.

Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem; nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum vel repugnare passionibus sicut et complexio; intenditur etiam et remittitur, sicut et complexio. Ex quibus omnibus ostenditur quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

Adhuc: ratio harmoniae magis convenit qualitatibus corporibus quam animae; nam sanitas est quaedam harmonia humorum, fortitudo nervorum et ossium, pulcritudo membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus et cetera quae ad animam pertinent. Non est igitur anima harmonia.

Amplius: harmonia dicitur dupliciter: uno modo, ipsa compositio; alio modo, ratio compositionis. Anima autem non est compositio, quia oporteret quod unaquaeque pars animae esset compositio aliquarum partium corporis; quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis, quia, quum in diversis partibus corporis sint diversae rationes seu proportiones compo-

sitionis, singulae partes corporis haberent singulas animas; aliam enim animam haberet os et caro et nervus, quum sint secundum diversam proportionem composita; quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

CAPUT LXV.

QUOD ANIMA NON SIT CORPUS.

Fuerunt autem et alii magis errantes, ponentes animam esse corpus; quorum opiniones licet fuerint diversae et variae, sufficit eas hic communiter reprobare.

Viventia enim, quum sint quaedam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima quae facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero sicut in materia et subjecto. Anima igitur erit forma; ergo non est corpus, quum nullum corpus sit forma.

Adhuc: impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus.

Amplius: omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima; videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima; vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

Item: sicut supra (c. 49.) probatum est, et in octavo Physic. (t. c. 40. et infra) probatur, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum; movens autem in ipso est anima, motum autem corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra (Lib. I. c. 13.) probatum est. Anima igitur non est corpus.

Praeterea: supra (c. 62.) ostensum est quod intelligere non potest esse actio alicujus corporis. Est autem actus animae. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus facile est solvere.

Ostendunt enim animam esse corpus per hoc quod filius assimilatur patri, etiam in accidentibus animae, quum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem; et quia anima compatitur corpori; et quia separatur a corpore; separari autem est corporum se tangentium.

Sed contra hoc jam dictum est (c. 63. in fine) quod complexio corporis est aliqualiter causa animae passionum per modum disponentis; anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens, quia, quum sit forma corporis, movetur per accidens, moto corpore; separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia, quamvis et aliquis tactus sit incorporei ad corpus, ut supra (c. 56.) ostensum est.

Movit etiam ad hanc positionem multos, quia crediderunt quod non est corpus non esse, imaginationem transcendere non valentes, quae solum circa corpora versatur.

Unde haec opinio (Sap. II. 2.) ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima: *Fumus et flatus est in naribus nostris, et sermo scintillae ad movendum cor.*

CAPUT LXVI.

CONTRA PONENTES INTELLECTUM ET SENSUM ESSE IDEM.

His autem propinquum fuit quod quidam antiquorum philosophorum (opinio Empedoc., teste Aristot. secundo De anima, t. c. 150. et seq.) intellectum a sensu non differre opinabantur; quod quidem impossibile est.

Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent; quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Adhuc: sensus non est cognoscitivus nisi singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, quum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu.

Amplius: cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia; quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles, quae sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Item: nullus sensus seipsum cognoscit nec suam operationem; visus enim non videt seipsum nec videt se videre; sed hoc superioris potentiae est, ut probatur in secundo De anima (t. c. 136. et infra). Intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Praeterea, sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia; quin immo qui intelligit majora potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

CAPUT LXVII.

CONTRA PONENTES INTELLECTUM POSSIBILEM ESSE IMAGINATIONEM.

Huic autem opinioni affine fuit quod quidam posuerunt (opinio Abubach. et Avemp., teste Aver. tertio De anima, Com. 5.), intellectum possibilem non esse aliud quam imaginationem; quod quidem patet esse falsum.

Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus; cujus signum est quod, abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea; quod non esset, nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilium remaneret. Intellectus autem in eis non est, quum nullum opus intellectus in eis appareat. Non est igitur idem intellectus et imaginatio.

Adhuc: imaginatio non est nisi corporalium et singularium, quum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in secundo De

anima (t. c. 161.). Intellectus autem universalium et incorporalium est. Non est igitur intellectus possibilis imaginatio.

Amplius: impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem, sicut sensibilia sensum, ut Aristoteles dicit in tertio De anima (t. c. 30.). Impossibile est igitur quod sit idem intellectus possibilis et imaginatio.

Praeterea: probatum est, in tertio De anima (t. c. 6.), quod intellectus non est actus alicujus partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis.

Hinc est quod dicitur (Job XXXV. 11.): *Qui docet nos super jumenta terrae, et super volucres coeli erudit nos;* per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem quae sunt in aliis animalibus.

CAPUT LXVIII.

QUALITER SUBSTANTIA INTELLECTUALIS POSSIT ESSE CORPORIS FORMA.

Ex praemissis igitur rationibus concludere possumus quod intellectualis substantia potest corpori uniri ut forma.

Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit; neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroës, sed ut forma; neque tamen intellectus, quo homo intelligit, est praeparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus vel sensus vel imaginatio, ut antiqui dixerunt; relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma; quod quidem sic potest fieri manifestum:

Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma; principium autem dico non effectivum sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse; quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est (c. 56.), esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae; non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum, et forma ipsa, quum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

Potest autem objici quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis; diversorum enim generum est diversus modus essendi, et nobilioris substantiae nobilius esse.

Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset sicut esse substantiae intellectualis. Non est autem ita; est enim materiae corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati, substantiae autem intellectualis ut principii et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani quae est anima humana.

Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea quae sunt immobilia et solum tactum habent et terrae in modum plantarum affiguntur; unde et beatus Dionysius dicit (VII. cap. De div. nomin.), quod « divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum ». Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum, aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et ejus materia, sed forte magis; quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.

Quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet quod materia semper adaequet esse formae; immo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam; quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unumquodque enim operatur secundum quod est; unde forma cujus operatio excedit conditionem materiae, et ipsa, secundum dignitatem sui esse, superexcedit materiam. Invenimus enim aliquas infimas formas, quae in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quae sunt dispositiones materiae, ut calidum, frigidum, humidum, siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia, sicut formae elementorum; unde istae sunt formae omnino materiales et totaliter immersae materiae. Super has inveniuntur formae mixtorum corporum, quae, licet non se extendant ad aliqua operata quae non possunt compleri per qualitates praedictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen sortiuntur ex corporibus coelestibus, quae consequitur eorum speciem, sicut adamas trahit ferrum. Super has iterum inveniuntur aliquae formae quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quae excedunt virtutem qualitatum praedictarum, quamvis qualitates praedictae organicae ad harum operationes deserviant; sicut sunt animae plantarum, quae etiam assimilantur non solum virtutibus corporum coelestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed etiam ipsis motoribus corporum coelestium, in quantum sunt principia motus rebus viventibus quae movent seipsas. Super has formas inveniuntur aliae formae similes superioribus substantiis, non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organicae qualitates praedictae deserviunt, quum operationes hujusmodi non compleantur nisi mediante organo corporali, sicut sunt animae brutorum animalium; sentire enim et imaginari non complentur calefaciendo et infrigidando, licet haec sint necessaria ad debitam organi dispositionem. Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis, etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere; et sic est potens in operationem quae completur absque organo corporali omnino; et haec est anima intellectiva; nam intelligere non fit per organum corporale. Unde oportet quod id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit materiae conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum

a materia aut ei immersum, sicut aliae formae materiales; quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

CAPUT LXIX.

SOLUTIO RATIONUM QUIBUS SUPRA PROBATUR QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON POTEST CORPORI UNIRI UT FORMA.

His autem consideratis, non est difficile solvere quae contra praedictam unionem supra posita sunt.

In prima enim ratione falsum supponitur; non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu exsistentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu exsistens; corpus enim hominis non est idem actu, praesente anima et absente, sed anima facit ipsum actu esse.

Quod autem secundo objicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia ejusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae, seorsum exsistentia, essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis, ut principia.

Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem, quamvis esse ejus sit in materia, ut tertia ratio procedebat; non enim est in materia sicut materiae immersa vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est.

Nec tamen, per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a philosophis dicitur (tertio De anima, t. c. 9.), intellectum esse a corpore separatum; et est quarta ratio. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam et potentiam ejus. Secundum essentiam quidem suam, dat esse tali corpori; secundum potentiam vero, operationes proprias efficit. Si igitur operatio animae per organum corporale completur, oportet quod potentia animae, quae est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio ejus completur, sicut visus est actus oculi. Si autem operatio ejus non compleatur per organum corporale, potentia ejus non erit actus alicujus corporis; et per hoc dicitur intellectus esse separatus, non quin substantia animae, cujus est potentia intellectus, nec anima intellectiva sit corporis actus, ut forma dans tali corpori esse.

Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis ejus operatio sit per corpus, ac per hoc omnis ejus virtus sit alicujus corporis actus, ut quinta ratio procedebat. Jam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata; unde et operationem producere potest absque corpore, id est quasi non dependens a corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet a corpore.

Eodem etiam modo patet quod ea, quibus Averroës suam opinionem con-

firmare nititur, non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam.

Verba enim Aristotelis, quae dicit (tertio De anima, t. c. 21.) de intellectu possibili, quod est impassibilis et immixtus et separatus, non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse. Verificatur enim, etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam Aristoteles vocat potentiam perspectivam, non sit alicujus organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem; et hoc etiam sua demonstratio declarat; ex operatione enim intellectuali, qua anima intelligit, ostendit ipsum immixtum esse vel separatum; operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium.

Unde patet quod nec demonstratio Aristotelis hoc concludit, quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animae, secundum esse, corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequitur quod intellectus habeat aliquam naturam determinatam (de naturis dico sensibilium), quum non ponatur harmonia vel ratio alicujus organi, sicut de sensu dicit Aristoteles in secundo De anima (t. c. 23.), quod est quaedam ratio organi; non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

Quod autem, per hoc quod Aristoteles dicit, intellectum esse immixtum vel separatum, non intendat excludere ipsum esse partem sive potentiam animae quae est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit in fine primi De anima (t. c. 92.), contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere: « Si tota anima omne corpus continet, convenit et partium unamquamque aliquid corporis continere. Hoc autem videtur impossibile; qualem enim partem aut quo modo intellectus continet, grave est fingere ».

Patet etiam quod, ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, non sequitur receptionem ejus esse, receptionem materiae primae; ex quo ejus receptio et operatio est omnino absque corporali organo.

Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur, quum non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, ut dictum est.

CAPUT LXX.

QUOD, SECUNDUM DICTA ARISTOTELIS, OPORTET PONERE INTELLECTUM UNIRI CORPORI UT FORMAM.

(I. part. quaest. LXXVI. art. 1.).

Et quia Averroës maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necessarium est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.

Probat enim Aristoteles (in septimo Physic. t. c. 3. et infra et octavo t. c. 33. et infra), quod in motoribus et motis impossibile est procedere in infinitum; unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum, quod vel moveatur ab immobili, vel moveat seipsum; et de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat seipsum, ea ratione, quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. Deinde ostendit (octavo Phys. t. c. 40.), quod movens seipsum de necessitate dividitur in

duas partes, quarum una est movens et alia est mota. Oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens. Omne autem hujusmodi est animatum (secundum opinionem Aristotelis): unde et in secundo De coelo et mundo (t. c. 13.) dicitur expresse quod coelum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis, non solum quoad nos, sed etiam secundum se.

Inquiramus igitur, secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit coelum animatum.

Probat etiam in decimo secundo Metaph. (t. c. 35. et 36.) quod, in motu coeli, est considerare aliquid quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum movet sicut desiderabile; nec dubium quin ab eo quod movetur. Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiae, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio; unde dicit quod primum movens non motum est desiderabile et intellectuale. Igitur id quod ab eo movetur, scilicet coelum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur coelum compositum, secundum opinionem Aristotelis, ex anima intellectuali et corpore; et hoc significat in secundo De anima (t. c. 29.), ubi dicit quod « quibusdam inest intellectivum et intellectus, ut hominibus, et si aliquid alterum hujusmodi est activum aut honorabilius », scilicet coelum. Constat autem quod coelum non habet animam sensitivam, secundum opinionem Aristotelis (secundo De caelo); haberet enim diversa organa, quae non competunt simplicitati coeli; et ad hoc signandum, subjungit Aristoteles (secundo De anima, t. c. 32.), de numero corruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliae potentiae, ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum, quae non habent alias potentias animae, scilicet corpora coelestia. Non poterit igitur dici quod intellectus continuetur corporibus coelestibus per phantasmata; sed oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori coelesti ut forma. Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum et aequalitate suae complexionis coelo ab omni contrarietate absoluto simillimum, secundum intentionem Aristotelis, substantia intellectualis unitur, non per aliqua phantasmata, sed ut forma ipsius.

Hoc autem, quod dictum est de animatione coeli, non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter dicatur; unde Augustinus dicit in libro Enchirid. (c. 58.): « Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem, scilicet angelorum, pertineant sol et luna et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora non tamen sensu vel intelligentia videatur ».

CAPUT LXXI.

QUOD ANIMA IMMEDIATE UNITUR CORPORI.

Ex praemissis autem concludi potest, quod anima immediate corpori unitur; nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens; vel phantasmata, sicut dicit Averroës; vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt; vel etiam spiritum corporalem, sicut alii dixerunt.

Ostensum est enim quod anima unitur corpori ut forma ejus; forma autem unitur materiae absque omni medio; per se enim competit formae

quod sit actus corporis, et non per aliquid aliud; unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles octavo Metaphys. (t. c. ultimo); nam materia et forma se habent ut potentia et actus.

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis. In movendo quidem, quia, in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum; anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias; unde, mediante potentia, movet corpus, et adhuc membra, mediante spiritu, et ulterius unum organum, mediante alio organo. In via autem generationis, dispositiones ad formam praecedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo; unde et dispositiones corporis, quibus fit proprium perfectibile talis formae, hoc modo possunt dici mediae inter animam et corpus.

CAPUT LXXII.

QUOD ANIMA SIT TOTA IN TOTO ET TOTA IN QUALIBET PARTE.

(I. part. quaest. LXXVI. art. 8.).

Per eadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse et totam in singulis partibus.

Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore et non in una parte tantum, secundum suam essentiam secundum quam est forma corporis. Sic autem anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singularium partium; si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis; sicut forma domus, quae est forma totius et non singularum partium, est forma accidentalis.

Quod autem anima est forma substantialis totius et partium, patet per hoc, quod ab ea sortitur speciem et totum et partes; unde, ea abscedente, neque totum neque partes remanent ejusdem speciei; nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur nisi aequivoce. Si igitur anima est actus singularium partium (actus autem est in eo cujus est actus), relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis. Quod autem tota, manifestum est; quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo, in quantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo, in quantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiae, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem et secundum essentiae perfectionem. Totum autem et partes, secundum quantitatem dicta, formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet in quantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis; totum autem vel pars, secundum perfectionem essentiae, invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo, quae per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte ejus; nam albedo, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in parte qualibet ejus. Secus autem est de totalitate quae per accidens attribuitur formis; sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quae non

dividatur divisione subjecti, sicut sunt animae animalium perfectorum, non erit opus distinctione, quum eis non competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte; nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum, neque sic incorporeum corporeo conjungi, sicut corpora ad invicem conjunguntur, ut supra (c. 56.) expositum est.

Non est autem inconveniens animam, quum sit quaedam forma simplex, esse actum partium tam diversarum, quia unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam; quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis; propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam.

Hac igitur occasione, a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele (De causa motus animal. c. 6.) dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum ejus illi parti corporis attribuitur; vis enim motiva, de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum et alias hujusmodi operationes diffundit.

CAPUT LXXIII.

QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS NON EST UNUS IN OMNIBUS HOMINIBUS.

(I. part. quaest. LXXVI. art. 2.).

Ex praemissis autem evidenter ostenditur non esse unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt et qui erunt et qui fuerunt, ut Averroës (tertio De anima, t. c. 5.) fingit.

Ostensum est autem (c. 57.) quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiae, quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

Adhuc: unicuique motori debentur propria instrumenta; alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius, sicut Aristoteles declarat et determinat (tertio De anima, t. c. 48.). Sicut igitur impossibile est quod architecton utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis.

Praeterea: Aristoteles (primo De anima, t. c. 53.) reprehendit antiquos de hoc quod, disserentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant; quasi esset contingens, secundum pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile ani-

mam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit; homo enim per animam intelligit, secundum sententiam Aristotelis in primo De anima (t. c. 64.). Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.

Amplius: ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.

Si autem dicatur quod anima sensitiva hujus hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et pro tanto non est unus homo, licet sit unus intellectus, hoc stare non potest. Propria enim operatio cujuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere, ut Aristoteles dicit in primo Ethic. (c. 9.). Unde oportet quod, sicut homo individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem in secundo De anima (t. c. 17.), ita sit homo propter id quo intelligit. Id autem quo intelligit anima vel homo per animam est intellectus possibilis, ut dicitur in tertio De anima (t. c. 5.). Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eumdem, sequitur quod sint duo animalia, sed non duo homines; quod patet impossibile esse. Non igitur est unus intellectus possibilis omnium hominum.

His autem rationibus respondet Commentator praedictus in tertio De anima (t. c. 5.), dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cujus unum subjectum est phantasma in nobis exsistens, quod est in diversis diversum; et sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suae substantiae, sed ratione suae formae.

Quod autem haec responsio nulla sit, apparet per ea quae supra (c. 59.) dicta sunt. Ostensum est enim supra quod non est possibile hominem intelligere, si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum. Dato autem quod praedicta continuatio sufficeret ad hoc, quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supradictas non solvit.

Secundum enim dictam positionem, nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma; et hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quod intellectum est in actu, quia sic est in intellectu possibili et est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantasma autem, secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animae sensitivae.

Adhuc: non remanebit alius hic homo ab illo, nisi per animam sensitivam; et sequitur praedictum inconveniens, quod non sint plures homines hic et ille.

Praeterea: nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile. Ergo per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis; et sic remanebit illud, quod speciem humanam dat non esse numeratum in diversis.

Adhuc: illud per quod speciem sortitur unumquodque vivens, est perfectio prima, et non perfectio secunda, ut patet per Aristotelem in secundo De anima (t. c. 5. et 6.). Phantasma autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda; est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in secundo De anima (t. c. 168.). Non igitur est ipsum phantasma quod numeratur, a quo homo speciem habet.

Amplius: phantasmata quae sunt intellecta in potentia, diversa sunt. Illud autem quo aliquid speciem sortitur oportet esse unum; nam species una est unius. Non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diversis ut sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

Item: illud a quo homo sortitur speciem oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat; alias individuum non semper esset unius et ejusdem speciei, sed quandoque hujus, quandoque illius. Phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quaedam de novo adveniunt, et quaedam praeexsistentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem, neque per ipsum continuatur principio suae speciei, quod est intellectus possibilis.

Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa, et cogitativa quae est propria homini, quam Aristoteles in tertio De anima (t. c. 20.) passivum intellectum vocat, adhuc sequuntur eadem inconvenientia.

Quia, quum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animae sensitivae. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal. Adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum id quod competit homini in quantum est animal.

Praeterea: virtus cogitativa, quum operetur per organum, non est id quo intelligimus, quum intelligere non sit operatio alicujus organi. Id autem quo intelligimus est id quo homo est homo, quum intelligere sit propria operatio hominis, consequens ejus speciem. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam, neque haec virtus est id per quod homo substantialiter differt a brutis, ut Commentator praedictus fingit (tertio De anima, t. c. 5.).

Adhuc: virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata, ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem. Operatio autem ista non semper eadem manet in nobis. Impossibile est igitur quod homo per eam vel continuetur principio speciei humanae, vel per eam habeat speciem.

Sic igitur patet quod praedicta responsio omnino confutanda est.

Item: id quo aliquid operatur aut agit est principium ad quod sequitur operatio, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut unitatem; ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere, sive una calefactio activa, quamvis possit esse multiplex calefieri, sive multae calefactiones passivae secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem. Intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, ut dicit Aristoteles in tertio De anima (t. c. 5.). Si igitur intellectus possibilis hujus et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam intelligere utrius-

que esse unum et idem; quod patet esse impossibile; nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum hujus et illius.

Si autem dicatur quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum, hoc stare non potest.

Sicut enim dictum est, unius agentis una est actio, quae multiplicatur solum secundum diversa subjecta in quae transit illa actio. Intelligere autem et velle et hujusmodi non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis, ut patet per Aristotelem in decimo primo Metaphys. (t. c. 49.). Non potest igitur unum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diversitatem phantasmatum.

Praeterea: phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum quodammodo ad passivum, secundum quod Aristoteles dicit in tertio De anima (t. c. 2.), quod intelligere quoddam pati est. Pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum, sive species, non secundum diversitatem eorum in numero; in uno enim passivo sequitur simul a duobus activis, scilicet calefaciente et desiccante, calefieri et desiccari; non autem a duobus calefacientibus sequitur in uno calefactibili duplex calefieri, sed unum tantum, nisi forte sint diversae species caloris; quum enim calor duplex unius speciei non possit esse in uno subjecto, motus autem numeretur secundum terminum ad quem, si sit unius temporis et ejusdem subjecti, non poterit esse duplex calefieri in uno subjecto; et hoc dico, nisi sit alia species caloris, sicut ponitur in semine calor ignis, coeli et animae. Ex diversitate igitur phantasmatum intelligere intellectus possibilis non multiplicatur, nisi secundum diversarum specierum intelligentiam, ut dicamus quod aliud est ejus intelligere, prout intelligit hominem et prout intelligit equum. Sed horum unum intelligere simul convenit omnibus hominibus. Ergo ad hoc sequetur quod idem intelligere numero sit hujus hominis et illius.

Adhuc: intellectus possibilis intelligit hominem, non secundum quod est hic homo, sed in quantum est homo simpliciter secundum rationem speciei. Haec autem ratio una est, quantumcumque phantasmata hominis multiplicentur vel in uno homine, vel in diversis secundum diversa individua hominis, quorum proprie sunt phantasmata. Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu unius speciei; et sic adhuc remanebit una actio numero diversorum hominum.

Item: proprium subjectum habitus scientiae est intellectus possibilis, quia ejus actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem, si sit unum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subjectum. Si igitur intellectus possibilis sit unus omnium hominum, necesse erit quod scientiae habitus, si sit idem secundum speciem, puta habitus grammaticae, sit idem numero in omnibus hominibus; quod est inopinabile. Non est igitur intellectus possibilis unus in omnibus.

Sed ad hoc dicunt quod subjectum habitus scientiae non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa; quod quidem esse non potest.

Nam, sicut probat Aristoteles in secundo Ethic. (c. 1.), ex similibus actibus fiunt similes habitus, et similes etiam actus reddunt. Ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiae in nobis, et ad eosdem actus potentes

sumus secundum habitum scientiae. Habitus igitur scientiae est in intellectu possibili, non passivo.

Adhuc: scientia est de conclusionibus demonstrationum; nam demonstratio est syllogismus faciens scire, ut Aristoteles dicit in primo Poster. (t. c. 5.). Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. Est igitur in illa virtute quae est cognitiva universalium. Intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium, sed particularium intentionum. Non est igitur subjectum habitus scientiae.

Praeterea: contra hoc sunt plures rationes adductae supra, quum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur.

Videtur autem ex hoc fuisse deceptio, in ponendo habitum scientiae in intellectu passivo esse, quia homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes, secundum diversam dispositionem virtutis cogitativae et imaginativae.

Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione, secundum quod dicit Aristoteles in secundo De anima (t. c. 94.), homines boni tactus et mollis carnis esse bene aptos mente. Ex habitu autem scientiae inest facultas considerandi, sicut ex proximo principio actus; oportet enim quod habitus scientiae perficiat potentiam qua intelligimus, ut agat quum voluerit faciliter, sicut et alii habitus potentias in quibus sunt.

Item: dispositiones praedictarum virtutum sunt ex parte objecti, scilicet phantasmatis quod, propter bonitatem harum virtutum, praeparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Dispositiones autem quae sunt ex parte objectorum non sunt habitus, sed quae sunt ex parte potentiarum; non enim dispositiones quibus terribilia fiunt magis tolleranda, sunt habitus fortitudinis, sed dispositio qua pars animae, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. Ergo manifestum est quod habitus scientiae non est in intellectu passivo, ut Commentator praedictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

Item: si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt, sicut ponunt; et multo magis intellectum agentem, quia agens est honorabilius patiente, ut Aristoteles dicit in tertio De anima (t. c. 19.). Sed si agens est aeternum et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna. Ergo species intelligibiles ab aeterno fuerunt in intellectu possibili; non igitur de novo erit quod recipiat aliquas species intelligibiles. Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia, et redibit opinio Platonis (in Menone), quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

Sed ad hoc respondet praedictus Commentator, quod species intelligibiles habent duplex subjectum: ex uno quorum habent aeternitatem, scilicet ab intellectu possibili; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate; sicut etiam speciei visibilis subjectum est duplex, scilicet res extra animam et potentia visiva. Haec autem responsio stare non potest.

Impossibile enim est quod actio et perfectio aeterni dependeat ab aliquo temporali. Phantasmata autem temporalia sunt et de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quod species intelligibiles, quibus in-

tellectus possibilis fit actu et operatur, dependeant a phantasmatibus, sicut species visibiles dependent a rebus quae sunt extra animam.

Amplius: nihil recipit quod jam habet, quia recipiens oportet esse denudatum a recipiendo, secundum Aristotelem in tertio De anima (t. c. 4.). Sed species intelligibiles, ante meum sentire vel tuum, fuerunt in intellectu possibili; non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. (Nec potest dici quod species illae, prius receptae in intellectu possibili, esse cessaverunt; quia intellectus possibilis non solum recipit, sed conservat quae recipit; unde, in tertio De anima (t. c. 6.), dicitur esse locus specierum. Igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili). Frustra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

Item: receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed intellectus secundum se est supra motum. Ergo quod recipitur in eo recipitur fixe et immobiliter.

Praeterea: quum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita; et ex hoc videmus, quod unus intellectus habet judicium de diversis generibus sensibilium quae ad diversas potentias sensitivas pertinent; unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum quaedam recipiunt tantum, ut sensus; quaedam autem retinent, ut imaginatio et memoria; unde et thesauri dicuntur. Oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat et retineat jam recepta.

Amplius: in rebus naturalibus vanum est dicere quod id ad quod pervenitur per motum non permaneat, sed statim esse desinat; propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moveri; oportet enim motum ad quietem terminari. Multo igitur minus dici potest quod receptum in intellectu possibili non conservetur.

Adhuc: si, ex phantasmatibus quae sunt in nobis, intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia jam recepit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos, pari ratione a nullorum phantasmatibus recipit, quos alii praecesserunt. Sed quoslibet aliqui alii praecesserunt, si mundus aeternus est, ut ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatibus; frustra igitur ponitur intellectus ab Aristotele (tertio De anima, t. c. 18.), ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu.

Praeterea: ex hoc videtur sequi quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. Non autem per intellectum possibilem intelligimus. Neque igitur nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum; quod est manifeste falsum et contra sententiam Aristotelis (tertio De anima, t. c. 39.).

Si autem dicatur quod pari ratione non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatae, etiamsi intellectus possibiles sint plures in diversis, quod est contra Aristotelem, qui dicit in tertio De anima (t. c. 30.), quod « nequaquam sine phantasmate intelligit anima », patet quod non est conveniens obviatio.

Intellectus enim possibilis, sicut et quaelibet substantia, operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem naturam suam est forma corporis; unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali; cujus signum est quod, in doctrinis universalibus, exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur. Alio ergo modo se habet in-

tellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem, et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem; ante enim indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem; unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens; sed, post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei; unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium, intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad objectum motivum.

Item: intellectus possibilis est quo anima et homo intelligit, secundum Aristotelem. Si autem intellectus possibilis est unus omnium ac aeternus, oportet quod in ipso jam sint receptae omnes species intelligibiles eorum quae a quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. Quilibet igitur nostrum qui per intellectum possibilem intelligit, immo cujus intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quae sunt vel fuerunt a quibuscumque intellecta; quod patet esse falsum.

Ad hoc autem Commentator praedictus respondet, dicens (tertio De anima, t. c. 5.) quod nos non intelligimus per intellectum possibilem, nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata; et quia non sunt eadem phantasmata apud omnes, nec eodem modo disposita, nec quidquid intelligit unus intelligit alius. Et videtur haec responsio consonare praemissis; nam, etiamsi intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet.

Quum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, ut dicit Aristoteles in tertio De anima (t. c. 8.); unde videmus quod illud cujus scientiam semel accepimus est in potestate nostra iterum considerare quum volumus, nec impedimur propter phantasmata; quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi forte esset impedimentum ex parte organi cujus est; sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiae et memorativae. Et propter hoc in octavo Physic. Aristoteles dicit quod ille qui jam habet habitum scientiae, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis, ut vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum (quod oportet dicere, si est unus et aeternus), necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui jam habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Quum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem, secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, quum voluerit, scita omnium scientiarum; quod est manifeste falsum; sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Non igitur est unus et aeternus intellectus possibilis.

CAPUT LXXIV.

DE OPINIONE AVICENNAE QUI POSUIT FORMAS INTELLIGIBILES NON CONSERVARI IN INTELLECTU POSSIBILI.

(I. part. quaest. LXXIX. art. 6.).

Praedictis autem rationibus obviare videntur quae Avicenna ponit. Dicit enim in suo libro De anima (c. 6.), quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles, nisi quamdiu actu intelliguntur.

Quod quidem ex hoc probare nititur quia, quamdiu formae apprehensae manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur; ex hoc enim sensus in actu fit, et similiter intellectus in actu est intellectum in actu; unde videtur quod, quandocumque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum hoc quod habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum. Vires autem quae conservant formas non apprehensas in actu dicit non esse vires apprehensivas, sed thesauros virtutum apprehensivarum; sicut imaginatio, quae est thesaurus formarum apprehensarum per sensum, et memoria, secundum ipsum, quae est secundus thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu; sicut quum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit hujusmodi virtutibus, quod conservant formas non apprehensas actu, in quantum habent quaedam organa in quibus recipiuntur formae receptione propinqua apprehensioni; et propter hoc virtus apprehensiva, convertens se ad hujusmodi thesauros, apprehendit in actu. Constat autem quod intellectus possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum; unde concludit quod impossibile est quod species intelligibiles conserventur in intellectu possibili, nisi quamdiu intelligit actu. Oportet ergo quod vel ipsae species intelligibiles conserventur in aliquo organo corporeo sive in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet quod formae intelligibiles sint per se exsistentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quae videntur in speculo: vel oportet quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocumque actu intelligit. Primum autem horum trium est impossibile, quia formae exsistentes in potentiis utentibus organis corporalibus sunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem est opinio Platonis, quam reprobat Aristoteles in primo Metaph. (t. c. 25. et infra). Unde concludit tertium, quod, quandocumque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente quem ponit ipse quamdam substantiam separatam.

Si vero aliquis objiciat contra eum quod tunc non est differentia inter hominem, quum primo addiscit et quum postmodum vult considerare in actu quae prius didicit, respondet quod addiscere nihil aliud est quam acquirere perfectam habitudinem conjungendi se intelligentiae agenti, ad recipiendum ab eo formam intelligibilem; et ideo, ante addiscere est nuda potentia in hominem ad talem receptionem, addiscere vero est sicut potentia adaptata.

Videtur etiam huic opinioni consonare quod Aristoteles in libro De memoria (c. 1.) ostendit, memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte animae sensitiva; ex quo videtur quod conservatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam.

Sed si diligenter consideretur, haec positio, quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras; hic autem ponit ab una substantia separata, quae est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. Non autem differt, quantum ad modum acquirendi scientiam, utrum ab una vel pluribus substantiis separatis nostra causetur scientia; utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus; cujus contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quae cognoscuntur per sensum illum.

Dicere autem quod, per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quae sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscendum universale, et quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis et memorativae et cogitativae, sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem intelligentiae agentis, est novum. Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur; per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad id quod supra est. Non igitur est verisimile quod, per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiae separatae. Plato autem radicem suae positionis melius est prosecutus; posuit enim quod sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum expergescentia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam. Ponebat enim quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium; unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum ejus positionem; nam, quum substantiae separatae sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra, quae est ejus capax.

Amplius: quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiae corporalis. Quum igitur formae, fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum, conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possibili.

Adhuc: cognitio intellectiva est perfectior sensitiva. Si igitur in sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa, multo fortius hoc erit in cognitione intellectiva.

Item: videmus quod diversa, quae in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum; sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum. Apprehendere igitur et conservare quae, in parte animae sensitivae, pertinent ad diversas potentias oportet quod, in suprema potentia, scilicet intellectu, uniantur.

Praeterea: intelligentia agens, secundum ipsum, influit omnes scientias. Si igitur addiscere nihil est aliud quam aptari ut uniatur intelligentiae agenti, qui addiscit unam scientiam non magis addiscit illam quam aliam; quod patet esse falsum.

Patet etiam quod haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit in tertio De anima (t. c. 6.) quod intellectus possibilis est locus specierum; quod nihil aliud est dicere quam ipsum esse thesaurum intelligibilium specierum, ut verbis Avicennae utamur.

Item: postea (tertio De anima, t. c. 8.) subjungit quod, quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicujus superioris agentis.

Dicit etiam in octavo Physic. (t. c. 32.) quod, ante addiscere, est homo in potentia essentiali ad scientiam, et ideo indiget motore per quem reducatur in actum; non autem, postquam jam didicit, indiget per se motore. Ergo non indiget influentia intellectus agentis.

Dicit etiam in tertio De anima (t. c. 30.), quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum; unde patet quod species intelligibiles sunt in intellectu possibili a phantasmatibus, et non a substantia separata.

Rationes autem quae videntur in contrarium esse non est difficile solvere.

Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles, quum considerat actu; quum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit in tertio De anima (t. c. 8.) quod, « quum haec pars (scilicet intellectus possibilis) unaquaeque fiat, sciens dicitur secundum actum; hoc autem accidit, quum possit operari per seipsum. Est quidem simile, et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter est ante addiscere aut invenire ».

Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicujus prout cadit sub determinato tempore; non enim est nisi praeteriti; et ideo, quum non abstrahatur a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quae est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quae abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

CAPUT LXXV.

SOLUTIO RATIONUM QUIBUS VIDETUR PROBARI UNITAS INTELLECTUS POSSIBILIS.

(I. part. quaest. LXXVI. art. 3.).

Ad probandum autem unitatem intellectus possibilis quaedam rationes adducuntur, quas oportet ostendere efficaces non esse.

Videtur enim quod omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam; quae enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in diversis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, quum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam; non autem per materiam quae sit pars sui, quia sic esset receptio ejus de genere receptionis materiae primae et reciperet formas individuales; quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quae est corpus hominis cujus ponitur forma. Omnis autem forma individuata per materiam cujus est actus est forma materialis; oportet enim quod esse cujuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio ejus; sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia hujus individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma

materialis, et per consequens quod non recipiat aliquid neque operetur sine organo corporali; quod est etiam contra naturam intellectus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus, sed est unus omnium hominum.

Item: si intellectus possibilis esset alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie; quum enim specierum intellectarum in actu proprium subjectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diversis. Species autem aut formae quae sunt eaedem secundum speciem et diversae secundum numerum, sunt formae individuales, quae non possunt esse formae intelligibiles; quia intelligibilia sunt universalia, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum; necesse est igitur quod sit unus in omnibus.

Adhuc: magister scientiam quam habet transfundit in discipulum; aut igitur eamdem numero, aut aliam diversam numero, etsi sit eadem in specie. Secundum videtur impossibile esse, quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in aliquo, generando sibi simile in specie; quod videtur pertinere ad agentia materialia. Oportet ergo quod eamdem scientiam numero causet in discipulo; quod esse non posset, nisi esset unus intellectus possibilis utriusque. Necesse igitur videtur intellectum possibilem esse unum omnium hominum.

Sicut autem praedicta positio veritatem non habet, ut ostensum est, ita rationes positae ad ipsam confirmandam facile solubiles sunt.

Confitemur enim intellectum possibilem esse unum specie in diversis hominibus, plures autem secundum numerum; ut tamen non fiat in hoc vis quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius. Nec tamen sequitur quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore; sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet; et sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae humanae secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata.

Secunda vero ratio ipsius deficit ex hoc, quod non distinguit inter id quo intelligitur et id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur; quum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus exsistentibus in intellectu possibili; quod patet esse falsum; nulla enim scientia de eis aliquid considerat, nisi naturalis et metaphysica; sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili, in intelligendo, sicut id quo intelligitur; sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum exsistentium extra animam; sicut etiam et res extra animam exsistentes visu corporali videntur; ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis cognoscantur. Neque tamen oportet quod, si scientiae sunt de universalibus, universalia sint extra animam per se subsistentia, sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei; quae enim conjuncta

sunt in re, interdum divisim cognoscuntur; simul enim una res est et alba et dulcis; visus tamen cognoscit solam albedinem, gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili exsistentem absque materia sensibili, licet etiam cum materia sensibili intelligere posset. Haec autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum, quae quandoque sunt similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiae sensibilis quantae; similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis, non intelligendo principia individuantia; et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam, et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam. Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia, quia non possunt recipere formam immaterialem, quum recipiant semper in organi corporali.

Non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem hujus intelligentis et illius; ad hoc enim sequeretur esse unum intelligere numero hujus et illius, quum operatio sequatur formam, quae est principium speciei; sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum, quod sit unius et ejusdem similitudo; et hoc est possibile, si species intelligibiles sint numero diversae; nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; et ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversae species intelligibiles in diversis. Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eaedem specie, non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum repugnat ei quod est esse intelligibile actu; oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et agentem, si ponantur quaedam substantiae separatae, corpori non unitae, per se subsistentes, quaedam individua esse; et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas; cujus signum est quod, ad hoc quod fiant formae rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur; et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quae sunt individua esse actu intelligibilia; species autem intelligibiles individuantur per suum subjectum, qui est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae; unde, quum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

Praeterea: in rebus sensibilibus, sicut non sunt intelligibilia actu individua quae sunt multa in una specie, ut equi vel homines, ita nec individua quae sunt unica in sua specie, ut hic sol et haec luna. Eodem autem modo individuantur species per intellectum possibilem, sive sint plures intellectus possibiles, sive unus; sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie. Nihil igitur refert, quantum ad hoc quod species receptae in intellectu possibili sint intelligibiles actu, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus aut plures.

Item: intellectus possibilis, secundum Commentatorem praedictum, est

ultimus in ordine intelligibilium substantiarum; quae quidem, secundum ipsum, sunt plures.

Nec potest dici quin aliquae superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quae intellectus possibilis cognoscit. In motoribus enim orbium, ut ipse etiam dicit, sunt formae eorum quae causantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit unus, quod formae intelligibiles multiplicentur in diversis intellectibus.

Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur, non tamen removetur quin, per reflexionem quamdam, intellectus seipsum intelligat et suum intelligere et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter: uno modo, in particulari; intelligit enim se nunc intelligere; alio modo, in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali; et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.

Per haec autem quae dicta sunt et tertiae rationis apparet solutio. Quod enim dicit scientiam in discipulo et in magistro esse numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non; est enim numero una quantum ad id quod scitur, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum. Non tamen oportet quod eodem modo magister causet scientiam in discipulo sicut ignis generat ignem; non enim idem est modus eorum quae a natura generantur et eorum quae ab arte. Ignis quidem generat ignem naturaliter reducendo materiam de potentia in actum suae formae; magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis; ad hoc enim datur ars demonstrativa, quam Aristoteles in primo Poster. (t. c. 5.) tradit; demonstratio enim est syllogismus faciens scire.

Sciendum tamen quod, secundum quod Aristoteles in octavo Metaphys. (t. c. 29.) docet, artium quaedam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in aedificativa; non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cujus materia est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, sicut patet in medicativa; nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem. Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura; sed semper fit ab arte, sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem secundi generis fit et ab arte, et a natura sine arte; multi enim, per operationem naturae, sine arte medicinae sanantur. In his autem quae possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam; si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi; in eo enim qui docetur est principium activum ad scientiam, scilicet intellectus, et ea quae naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia; et ideo scientia acquiritur dupliciter; et sine doctrina per inventionem, et per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire, offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota; quia omnis disciplina et omnis scientia ex praeexsistenti fit cognitione, et illa principia in conclusiones deducendo, et proponendo exempla sensibilia ex quibus in anima discipuli for-

mentur phantasmata necessaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando; sicut et medicus dicitur naturae minister in sanando. Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est.

Praeterea: quum Commentator praedictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subjecto, unitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scentia numero in discipulo et magistro; intellectum enim passivum constat non esse eundem in diversis, quum sit potentia materialis. Unde haec ratio non est ad propositum, secundum ejus positionem.

CAPUT LXXVI.

QUOD INTELLECTUS AGENS NON SIT SUBSTANTIA SEPARATA, SED ALIQUID ANIMAE.

(I. part. quaest. LXXIX. art. 4.).

Ex his autem concludi potest, quod nec intellectus agens est unus in omnibus, ut Alexander (primo De anima, c. De intell. ag.) etiam ponit, et Avicenna (De intell. et P. I. De anima, c. 5.), qui non ponunt intellectum possibilem esse unum omnium.

Quum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius; habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam, ut dicitur in tertio De anima (t. c. 17.). Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae humanae, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est (c. 73.), et intellectus etiam agens erit hujusmodi, et non erit unus omnium.

Adhuc: intellectus agens non facit species intelligibiles actu ut ipse per eas intelligat, maxime sicut substantia separata, quum non sit in potentia; sed ut per eas intelligat intellectus possibilis. Non igitur facit eas nisi tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Tales autem facit eas qualis est ipse; nam omne agens agit sibi simile. Est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili; et sic, quum intellectus possibilis sit pars animae, intellectus agens non erit substantia separata.

Amplius: sicut materia prima perficitur per formas naturales quae sunt extra animam, ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formae naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicujus substantiae separatae tantum, sed per actionem formae ejusdem generis, scilicet quae est in materia; sicut haec caro generatur per formam quae est in his carnibus et in his ossibus, ut probat Aristoteles in septimo Metaph. (t. c. 28.). Si igitur intellectus possibilis sit pars animae et non sit substantia separata, ut probatum est (c. 59.), intellectus agens, per cujus actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus activa animae.

Item: Plato (in Tim.) posuit scientiam in nobis causari ab ideis, quas ponebat esse quasdam substantias separatas; quam quidem positionem Aristoteles improbat in primo Metaph. (t. c. 48. et infra). Constat autem quod

scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens est quaedam substantia separata, nulla esset, vel modica differentia inter opinionem istam et platonicam a Philosopho improbatam.

Adhuc: si intellectus agens est quaedam substantia separata, oportet quod ejus actio sit continua et non intercisa, vel saltem oportet dicere quod non continuetur et intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem ejus est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper. Si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum: sed tunc intelligimus actu quando phantasmata fiunt intelligibilia actu: igitur oportet quod vel semper intelligamus, vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere.

Praeterea: comparatio substantiae separatae ad omnia phantasmata quae sunt in quibuscumque hominibus, est una; sicut comparatio solis est una ad omnes calores. Res autem sensibiles similiter sentiunt sentientes et inscii, et per consequens eadem phantasmata sunt in utrisque. Similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. Uterque ergo similiter intelliget.

Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita; disponuntur autem ad hoc per actum cogitativae virtutis, cujus usus est in nostra potestate; et ideo intelligere actu est in nostra potestate; et ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata; quia non omnes habent actum virtutis cogitativae convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti.

Videtur autem quod haec responsio non sit omnino sufficiens. Haec enim dispositio, quae fit per cogitationem ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit (P. I. De anima, c. 5.), vel quia disponuntur phantasmata ut fiant intelligibilia actu, sicut Averroës (tertio De anima, Com. 5.) et Alexander (ubi supra) dicunt. Primum autem horum non videtur esse conveniens, quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu; unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Non autem indiget aliquid, in cujus natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam, nisi forte sint in illo contrariae dispositiones; sicut materia aquae disponitur ad formam aëris per remotionem frigiditatis et densitatis. Nihil autem contrarium est in intellectu possibili, quod possit impedire cujuscumque speciei intelligibilis susceptionem; nam species intelligibiles, etiam contrariorum, in intellectu non sunt contrariae, ut probat Aristoteles in septimo Metaphys. (t. c. 23.), quum unum sit ratio cognoscendi aliud; falsitas autem, quae accidit in judicio intellectûs componentis et dividentis, provenit non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua praeparatione ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

Praeterea: colores, facti visibiles actu per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphanum, et per consequens in visum. Si igitur ipsa phantasmata, illustrata ab intellectu agente, non imprimunt suas similitudines in intellectum possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipiendum, non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum, ut Aristoteles ponit (tertio De anima, t. c. 30.).

Item: secundum hoc, phantasmata non essent per se necessaria ad intel-

ligendum, et per consequens nec sensus, sed solum per accidens, quasi excitantia et praeparantia intellectum possibilem ad recipiendum; quod est opinionis Platonicae, et contra ordinem generationis intellectus et scientiae, quem ponit Aristoteles in primo Metaph. (t. c. 1.) et Poster. (ult. 27.), dicens quod « ex sensu fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum, ex multis experimentis universalis acceptio, quae est scientiae et intellectus ». Est autem haec positio Avicennae (Metaph. Tr. IX. c. 5.) consona his quae de generatione rerum naturalium dicit; ponit enim quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones praeparant materiam ad suscipiendas formas quae effluunt in materias ab intelligentia agente separate; unde et eadem ratione ponit quod phantasmata praeparant intellectum possibilem, formae autem intelligibiles fluunt a substantia separata. Similiter autem quod per cogitationem disponantur phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu et moventia intellectum possibilem, conveniens non videtur, si intellectus agens ponatur substantia separata; hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium, quod inferiora agentia sunt solum disponentia ad ultimam perfectionem, ultima autem perfectio est ab agente separato; quod est contra sententiam Aristotelis in septimo Metaphys. (t. c. 28.); non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum quam inferiores naturae ad proprias operationes.

Amplius: effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis; hominem enim generat sol et homo; similiter videmus in aliis animalibus perfectis quod quaedam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur, absque principio activo sui generis, sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere, ad ipsum, agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum. Haec autem ratio contra Avicennam non procedit, nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine.

Adhuc: intentio effectus demonstrat agentem; unde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturae inferioris, sed superioris tantum, quia producuntur ab agente superiori tantum; propter quod Aristoteles, in septimo Metaph. (t. c. 30.), dicit ea fieri casu; animalia autem quae fiunt ex semine, sunt ex intentione naturae superioris et inferioris. Hic autem effectus, qui est abstrahere formas universales a phantasmatibus, est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti. Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem est intellectus agens. Non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animae nostrae.

Item: in natura cujuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem ejusdem; si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animae nutritivae in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia; ejus autem propria et naturalis operatio est intelligere, quae non completur sine passione quadam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili, nec etiam sine actione, in quantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem et possibilem, et neutrum, secundum esse, ab anima hominis separatum esse.

Adhuc: si intellectus agens est quaedam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet sola virtute alicujus supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis, ut miracula facere et prophetare, et alia hujusmodi quae divino munere homines operantur. Quum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quaedam substantia separata, sequitur quod intelligere non sit operatio propria et naturalis homini; et sic homo non poterit diffiniri per hoc quod est intellectivus aut rationalis.

Praeterea: nihil operatur nisi per aliquam virtutem quae formaliter in ipso est; unde Aristoteles in secundo De anima (t. c. 24. 25. et 26.) ostendit quod quo vivimus et sentimus est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini; homo enim species abstrahit a phantasmatibus, et recipit mentis intelligibilia actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hae actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quaedam in nobis formaliter exsistentes. Si autem dicatur quod hae actiones attribuuntur homini in quantum praedicti intellectus continuantur nobis, ut Averroës dicit, jam supra (c. 59.) ostensum est, quod continuatio intellectus possibilis nobiscum, si sit quaedam substantia separata, qualem ipse intelligit, non sufficit ad hoc quod per ipsum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales quae per artem ponuntur in materia, ut patet ex exemplo Aristotelis in tertio De anima (t. c. 17.). Formae autem artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem; unde nec subjectum harum formarum potest per hujusmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo, per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factae ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

Adhuc: unumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam quod ipsum agat; irrationalia enim magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente; sensus autem motus a sensibili exteriori imprimit in phantasiam; et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere, cujus primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quaedam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio; et sic non erit dominus suarum operationum, nec meretur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

CAPUT LXXVII.

QUOD NON EST IMPOSSIBILE INTELLECTUM POSSIBILEM, ET AGENTEM, IN UNA SUBSTANTIA ANIMAE CONVENIRE.

Videbitur autem forsan alicui hoc esse impossibile, quod una et eadem substantia, scilicet nostrae animae, sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod

pertinet ad intellectum possibilem, et faciat ea actu, quod est intellectus agentis, quum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Unde non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animae convenire.

Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc, respectu illius esse secundum aliquid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus; aër enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Haec autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim anima intellectiva aliquid in actu, ad quod phantasma est in potentia; et ad aliquid est in potentia, quod in phantasmatibus actu invenitur. Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem; et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis est hujusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat; omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata, quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile, quum sint similitudines rerum sensibilium, etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu; et tamen quia, in hoc homine cujus similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu; et haec potentia animae vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus, quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium; et haec est potentia intellectus possibilis. Differt tamen hoc quod invenitur in anima ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus, quia ibi unum est in potentia ad aliud secundum eumdem modum quo in altero invenitur actu; nam materia aëris est in potentia ad formam aquae eo modo quo est in aqua; et ideo corpora naturalia quae communicabant in materia, eodem ordine agunt et patiuntur ad invicem; anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quae sunt in phantasmatibus, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu; et ideo actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis, ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti; propter quod Aristoteles dicit (tertio De anima, t. c. 17.) quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Hujus autem exemplum omnino simile esset, si oculus, simul cum hoc quod est diaphanus et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu; sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare objecta, propter quod de nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilium oculorum, quia a parva luce moventur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro, qui ad ea quae sunt

manifestissima se habet sicut oculus noctuae ad solem; unde parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale sufficit ad nostrum intelligere.

Quod autem lumen intelligibile nostrae animae connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet, si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima nostra in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia; sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. Haec autem intelligibilia, quae anima intellectiva humana intelligit, Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicet ideas; unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem intelligibilia. Si autem hoc esset verum, oporteret quod, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, eo magis intelligerentur a nobis; quod patet esse falsum; nam magis sunt nobis intelligibilia quae sunt sensui proximiora, quae in se sunt minus intelligibilia. Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum (tertio De anima, t. c. 17. et 18.) quod ea quae sunt nobis intelligibilia non sunt aliqua exsistentia intelligibilia per seipsa, sed fiunt ex sensibilibus; unde oportuit quod poneret virtutem quae hoc faceret; et haec est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut faciat intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribuere actionem intellectus agentis, et praecipue quum Aristoteles (tertio De anima, t. c. 18.) intellectum agentem comparet lumini.

CAPUT LXXVIII.

QUOD NON FUIT SENTENTIA ARISTOTELIS QUOD INTELLECTUS AGENS SIT SUBSTANTIA SEPARATA, SED MAGIS QUOD SIT ALIQUID ANIMAE.

Quia vero plures opinioni suprapositae assentiunt, credentes eam fuisse opinionem Aristotelis, ostendendum est, ex verbis ejus, quod ipse hoc non sentit de intellectu agente, quod sit substantia separata.

Dicit enim primo (tertio De anima, t. c. 17. et 18.) quod, sicut in omni natura est aliquid quasi materia in unoquoque genere, et hoc est in potentia ad omnia quae sunt illius generis, et aliquid quasi efficiens quod facit omnia quae sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam, necesse est et in anima esse has differentias, et hujusmodi quidem, scilicet: quod in anima est sicut materia est intellectus possibilis, in quo fiunt omnia intelligibilia; ille vero qui in anima est sicut efficiens causa est intellectus quo est omnia facere, scilicet intelligibilia in actu, id est intellectus agens, qui est sicut habitus et non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit subjungens (t. c. 18.) quod est sicut lumen; quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores, in quantum scilicet facit eos visibiles actu; hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti. Ex his autem manifeste habetur, quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animae; expresse enim dicit quod intellectus possibilis, et agens, sunt differentiae animae, et quod sunt in anima; neutra ergo earum est substantia separata.

Adhuc: ratio ejus hoc idem ostendit: Quia in omni natura in qua invenitur potentia et actus est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea

quae sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars et materia; sed anima intellectiva est quaedam natura in qua invenitur potentia et actus, quum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia; est igitur, in natura animae intellectivae, aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis, et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens. Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem Aristotelis, est in natura animae, et non aliquid separatum, secundum esse, a corpore cujus anima est actus.

Amplius: Aristoteles dicit (tertio De anima, t. c. 18.) quod intellectus agens est sicut habitus, quod est lumen. Habitus autem non signatur ut aliquid per se exsistens, sed alicujus habentis. Non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatim per se exsistens, sed est aliquid animae humanae. Non autem intelligitur littera Aristotelis ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, sed ut sit sensus: Intellectus agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. Haec enim est diffinitio habitus, ut commentator Averroës ibidem dicit, quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium, ex se, et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco; expresse enim assimilat habitui non ipsum factum, sed intellectum quo est omnia facere. Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum; quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles in secundo Poster. (t. c. ult.), et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cujus est phantasmata, quae sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus secundum quod dividitur contra privationem et potentiam, sicut omnis forma et actus potest dici habitus; et hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum sicut lumen habitus est.

Deinde subjungit (tertio De anima, t. c. 19.) quod hic intellectus, scilicet agens, est separatus, et immixtus, et impassibilis, et substantia actu ens. Horum autem quatuor quae attribuit intellectui agenti, duo supra expresse de intellectu possibili dixerat, scilicet quod sit immixtus et quod sit separatus. Tertium, scilicet quod sit impassibilis, sub distinctione dixerat; ostendit enim primo (t. c. 6. et 7.) quod non est passibilis sicut sensus, et postmodum (t. c. 14.) ostendit quod, communiter accipiendo pati, passibilis est, in quantum scilicet est in potentia ad intelligibilia. Quartum vero omnino negaverat de intellectu possibili, dicendo quod erat in potentia ad intelligibilia, et nihil horum erat actu ante intelligere. Sic igitur, in duobus primis, intellectus possibilis convenit cum agente; in tertio, partim convenit et partim differt; in quarto autem, omnino differt agens a possibili.

Has quatuor conditiones agentis probat per unam rationem, subjungens (t. c. 19.): « Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium (scilicet activum) materia »; supra enim (t. c. 17.) dixerat quod intellectus agens est sicut causa efficiens, et possibilis sicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima sic: Agens est honorabilius patiente et materia; sed possibilis, qui est sicut patiens et materia, est separatus et immixtus, ut supra (c. 62.) probatum est; ergo multo magis agens. Alia vero per hoc medium sic excluduntur: Agens in hoc est honorabilius patiente et materia, quod comparatur ad ipsum sicut agens et actu ens ad patiens et ens

in potentia; intellectus autem possibilis est patiens quodammodo et potentia ens; intellectus igitur agens est non patiens, et actu ens. Patet autem quod nec ex his verbis Aristotelis haberi potest quod intellectus agens sit quaedam substantia separata, sed quod sit separatus hoc modo quo supra dixit de possibili, scilicet ut non habeat organum. Quod autem dicit quod est « substantia actu ens », non repugnat ei quod « substantia animae est in potentia », ut supra (c. 76.) ostensum est.

Deinde subjungit (t. c. 19.): « Idem autem est, secundum actum, scientia rei »; in quo Commentator dicit quod differt intellectus agens a possibili; nam, in intellectu agente, idem est intelligens et intellectum, non autem in possibili. Hoc autem manifeste est contra intentionem Aristotelis; nam supra (t. c. 15.) eadem verba dixerat, de intellectu possibili, ubi dixit de intellectu possibili, quod « ipse intelligibilis est sicut intelligibilia; in his enim quae sine materia sunt, idem est intelligens et quod intelligitur; scientia namque speculativa et quod speculatum est idem est ». Manifeste enim, per hoc quod intellectus possibilis, prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelligitur, vult ostendere quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia. Et primum, supra (t. c. 14.) dixerat quod « intellectus possibilis est quodammodo intelligibilia; sed nihil actu est antequam intelligat »; ubi expresse dat intelligere quod, per hoc quod intelligit actu, fit ipsa intelligibilia. Nec est mirum si hoc dicat de intellectu possibili, quia hoc etiam supra (t. c. 3.) dixerat de sensu et sensibili secundum actum; sensus enim fit actu per speciem sensatam in actu, et similiter intellectus possibilis fit actu per speciem intelligibilem actu; et hac ratione intellectus in actu dicitur ipsum intelligibile in actu.

Est igitur dicendum quod, postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens (t. c. 19.) quod « scientia in actu est idem rei scitae in actu ». Deinde dicit (t. c. 20.): « Qui vero secundum potentiam tempore prior in uno est, omnino autem neque in tempore ». Qua quidem distinctione inter potentiam et actum in pluribus locis utitur, scilicet quod actus, secundum naturam, est prior potentia; tempore vero, in uno et eodem quod mutatur de potentia in actum, est prior potentia actu; simpliciter vero loquendo, non est potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum nisi per actum. Dicit ergo quod « intellectus qui est secundum potentiam (scilicet possibilis), prout est in potentia, prior est tempore quam intellectus in actu; et hoc dico in uno et eodem, non tamen omnino », id est universaliter; quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui est in actu, ut dixit, et iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu; unde dicit in tertio Physic. (t. c. 20.) quod « ante addiscere, indiget aliquis docente ut reducatur de potentia in actum ». Sic igitur in verbis istis ostendit ordinem intellectus possibilis, prout est in potentia, ad intellectum in actu.

Deinde dicit (t. c. 20.): « Sed non aliquando quidem intelligit, et aliquando non intelligit »; in quo ostendit differentiam intellectus in actu et intellectus possibilis. Supra enim (t. c. 14.) dixit de intellectu possibili quod « non semper intelligit, sed quandoque non intelligit », quando scilicet est in potentia ad intelligibilia, « quandoque intelligit », quando scilicet est in actu ipsa. Intellectus autem per hoc fit actu quod est ipsa intelligibilia, ut jam dixit (t. c. 8.). Unde non competit ei quandoque intelligere et quandoque non intelligere.

Deinde subjungit (t. c. 20.): « Separatum autem hoc solum quod vere

est »; quod non potest intelligi de agente; non enim ipse solus est separatus, quia jam idem dixerat (t. c. 6.) de intellectu possibili; nec potest intelligi de possibili, quia jam idem dixerat (t. c. 19.) de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur; quia hoc solum in anima nostra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu, id est illa pars animae qua intelligimus actu, comprehendens possibilem et agentem. Et ideo subjungit quod « hoc solum animae immortale et perpetuum est », quasi a corpore non dependens, quum sit separatum.

CAPUT LXXIX.

QUOD ANIMA HUMANA, CORRUPTO CORPORE, NON CORRUMPITUR.

(I. part. quaest. LXXV. art. 7.).

Ex praemissis igitur manifeste ostendi potest animam humanam non corrumpi, corrupto corpore.

Ostensum est enim supra (c. 55.) omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quaedam substantia intellectualis, ut ostensum est. Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse.

Adhuc: nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum scientiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc, quod homo corporis passiones non sequatur; sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc quod a corpore separetur.

Si autem dicatur quod perfectio animae consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc, quod a corpore separatur.

Item: proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis; intelligere enim est universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Amplius: impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere; quod patet ex hoc, quod esse est quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

Item: unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum ejus in quo est. Formae autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu; sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales et universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut probatum est supra (c. 59. et 61.), intellectus possibilis est aliquid animae humanae. Est igitur anima humana incorruptibilis.

Adhuc: esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum proprium primi recipientis est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cujus intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis.

Amplius: faciens est honorabilius facto, ut etiam Aristoteles dicit (tertio De anima, t. c. 19.). Sed intellectus agens facit actu intelligibilia, ut ex praemissis patet. Quum igitur intelligibilia actu, in quantum hujusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cujus lumen est intellectus agens, ut ex praemissis patet.

Item: nulla forma corrumpitur nisi vel actione contrarii, vel per corruptionem sui subjecti, vel per defectum suae causae: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subjecti, sicut, destructo oculo, destruitur vis visiva; per defectum autem causae, sicut lumen aëris deficit, deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii; non est enim ei aliquid contrarium, quum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subjecti: ostensum est enim supra (c. 68.) quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae, quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

Adhuc: si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod ejus esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur, debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animae indiget organo corporali, sicut visus debilitatur, debilitato organo, per accidens tamen; quod ex hoc patet: Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur, organo reparato; videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles in primo De anima (t. c. 65.) quod, si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut juvenis. Quum igitur intellectus sit virtus animae, quae non indiget organo, ut ex praemissis (c. 68. et 69.) patet, ipse non debilitatur neque per se, neque per accidens per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis; si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium, quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativae et cogitativae virtutum. Patet igitur quod intellectus humanus est incorruptibilis; ergo et anima humana, quae est intellectiva quaedam substantia. Hoc etiam apparet per auctoritatem Aristotelis; dicit enim in primo De anima (t. c. 65.) quod « intellectus videtur quaedam substantia esse, et non cor-

rumpi »; quod autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quae sit intellectus possibilis vel agens, ex praemissis haberi potest.

Praeterea: apparet ex ipsis verbis Aristotelis, decimo primo Metaphys. (t. c. 16.), ubi dicit, contra Platonem loquens, quod causae moventes praeexsistunt, causae vero formales sunt simul cum his quorum sunt causae; « quando enim sanatur homo, tunc sanitas est », et non prius; contra hoc quod Plato posuit formas rerum praeexsistere rebus. Et his dictis postmodum subdit (t. c. 17.): « Si autem posterius aliquid manet perscrutandum est; in quibusdam enim nihil prohibet ut, si est anima tale, non omnis, sed intellectus ». Ex quo patet, quum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus. Patet autem ex praemissis verbis Aristotelis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem, et per consequens corruptibilem, sicut Gregorius Nyssenus (secundo De philos. c. 5. et 6.) ei imponit; nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens eam post corpus remanere et substantiam quamdam esse.

Praemissis autem sententia catholicae fidei concordat; dicitur enim (De eccles. dogmat. c. 16.): « Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet. Neque cum corpore moritur, sicut Arabs asserit, neque post modicum intervallum, sicut Zenon dicit, quia substantialiter vivit ».

Per hoc autem excluditur error impiorum, ex quorum persona dicitur (Sap. II. 2.): *Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus,* et ex quorum persona dicit Salomon (Eccli. III. 19.): *Unus interitus est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio; sicut moritur homo, sic et illa moriuntur; similiter spirant omnia et nihil habet homo jumento amplius;* quod enim non ex persona sua, sed impiorum dicat, patet per hoc quod in fine libri, quasi determinando, subjungit (Eccli. XII. 7.): *Donec revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.* Infinitae etiam sunt auctoritates sacrae Scripturae, quae immortalitatem animae protestantur.

CAPUT LXXX.

RATIONES PROBARE VOLENTIUM ANIMAM HUMANAM CORRUMPI, CORRUPTO CORPORE.

Videtur autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas non posse remanere post corpus.

Si enim animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra (c. 75.) ostensum est, destructis ergo corporibus, non possunt animae in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi: aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum, quod videtur esse secundum opinionem eorum qui ponunt incorruptibile solum id quod est unum in omnibus hominibus, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit, sive cum agente etiam possibilis, ut dicit Averroës (tertio De anima, Com. 5.).

Amplius: ratio formalis est causa diversitatis secundum speciem. Sed, si remanent multae animae post corporum corruptionem, oportet eas esse diversas; sicut enim idem est quod est unum secundum substantiam, ita diversa sunt quae sunt multa secundum substantiam. Non potest autem esse, in ani-

mabus remanentibus post corpus, diversitas nisi formalis; non enim sunt compositae ex materia et forma, ut supra (c. 50.) probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quod sunt diversae secundum speciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animae ad aliam speciem, quia omne quod mutatur de specie in speciem, corrumpitur. Relinquitur ergo quod, antequam essent a corporibus separatae, erant secundum speciem diversae. Composita autem sortiuntur speciem secundum formam. Ergo et individua hominum erant secundum speciem diversa, quod est inconveniens. Ergo impossibile videtur quod animae humanae multae remaneant post corpora.

Adhuc: videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes aeternitatem mundi, ponere quod animae humanae in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab aeterno, motus fuit ab aeterno; ergo et generatio est aeterna. Sed si generatio est aeterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animae mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile; nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est aeternus, quod animae non remaneant multae post mortem.

Item: quod advenit alicui et discedit ab eo praeter sui corruptionem, advenit ei accidentaliter; haec enim est diffinitio accidentis. Si ergo anima humana non corrumpitur, corpore abscedente, sequetur quod anima humana accidentaliter corpori uniatur. Ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima et corpore. Et sequetur ulterius quod non sit aliqua species humana; non enim ex his quae conjunguntur per accidens fit species una; nam homo albus non est aliqua species.

Amplius: impossibile est aliquam substantiam esse, cujus non sit aliqua operatio. Sed omnis operatio animae finitur cum corpore; quod quidem patet per inductionem: nam virtutes animae nutritivae operantur per qualitates corporeas et per instrumentum corporeum, et in ipsum corpus, quod perficitur per animam, quod nutritur et augetur, et ex quo deciditur semen ad generationem. Operationes etiam omnes potentiarum quae pertinent ad animam sensitivam, complentur per organa corporalia; et quaedam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali, sicut quae dicuntur animae passiones, ut amor, gaudium et hujusmodi. Intelligere autem, etsi non sit operatio per aliquod organum corporalem exercita, tamen objecta ejus sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam, ut colores ad visum; unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima, ad intelligendum, virtutibus praeparantibus phantasmata, ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa, de quibus constat quod, quum sint actus quorumdam organorum corporis per quae operantur, non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit (tertio De anima, t. c. 30.) quod « nequaquam sine phantasmate intelligit anima », et quod « nihil intelligit sine intellectu passivo », quem vocat virtutem cogitativam, quae est corruptibilis; et propter hoc dicit in primo De anima (t. c. 65.) quod « intelligere hominis corrumpitur, quodam interius corrupto », scilicet phantasmate vel passivo intellectu; et in tertio De anima (t. c. 20.) dicitur quod « non reminiscimur post mortem eorum quae scivimus in vita ».

Sic igitur patet quod nulla operatio animae potest remanere post mortem;

neque igitur substantia ejus manet, quum nulla substantia possit esse absque operatione.

CAPUT LXXXI.

SOLUTIO PRAECEDENTIUM RATIONUM.

Has autem rationes, quia falsum concludunt, ut ex praemissis (c. 79.) ostensum est, tentandum est solvere.

Ac primo sciendum est, quod quaecumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio ejus etiam ex illo dependet; alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit; unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet et similiter unitas; si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, id est simul cum materia, et proportionem ipsius; non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. Ostensum est autem (c. 68.) quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum, ut prima ratio concludebat.

Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem. Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia vel secundum diversam rationem formae; constat enim quod alia est essentia formae hujus ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia hujus animae et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem ipsius animae, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum; alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. In quantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas.

Occasione autem tertiae rationis inductae, aliqui, aeternitatem mundi ponentes, in diversas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. Alii vero (Alex. et Averr. ut supra c. 38.) dixerunt quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum, quod est omnibus

commune, scilicet intellectus agens secundum quosdam, vel cum eo intellectus possibilis secundum alios. Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere; sed, ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt animas easdem diversis corporibus uniri post determinatum tempus; et haec fuit Platonicorum opinio, de qua infra (c. 83.) agetur. Quidam vero, omnia praedicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens animas separatas actu exsistere infinitas; esse enim infinitum actu, in his quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens; quod ponere non reputant inconveniens; et est positio Avicennae et Algazelis. Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expresse non invenitur, quum tamen expresse mundi aeternitatem ponat. Ultima tamen praedictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat; nam probat in tertio Physic. (t. c. 40. et infra), et in primo De coelo et mundo (t. c. 48. et infra), infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus. Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati catholicae fidei professores, qui aeternitatem mundi non ponunt.

Non est etiam necessarium quod, si anima manet, corpore destructo, fuerit ei accidentaliter unita, ut quarta ratio concludebat. Accidens enim describitur quod potest adesse vel abesse praeter corruptionem subjecti compositi ex materia et forma; si autem referatur ad principia compositi subjecti, verum non invenitur. Constat enim materiam primam ingenitam et incorruptibilem esse, ut probat Aristoteles in primo Physic. (t. c. 82.); unde, recedente forma, manet in sua essentia; non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter; uniebatur enim ei secundum esse unum. Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra (c. 68.) ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter tamen ei unitur, non accidentaliter. Quod autem materia prima remaneat actu post formam, non est nisi secundum actum alterius formae; anima autem humana manet in actu eodem; et ex hoc contingit quod anima humana est forma et actus, materia autem prima potentia ens.

Quod autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima, si a corpore separetur, dicimus esse falsum. Manent enim operationes illae quae per organa non exercentur; hujusmodi autem sunt intelligere et velle. Quae autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes animae nutritivae et sensitivae, hae non manent.

Sciendum tamen est quod alio modo intelligit anima, separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est; unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est. Esse quidem animae humanae, dum est corpori unita, etsi sit absolutum, a corpore non dependens, tamen instrumentum quoddam ipsius et subjectum ipsum recipiens est corpus; unde et consequenter operatio propria ejus, quae est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen objectum in corpore, scilicet phantasma; unde, quamdiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate, nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam, per quam phantasmata praeparantur, ut ex dictis (c. 73.) patet; et propter hoc, intelligere (quantum ad hunc modum) et similiter reminisci destruitur, corpore destructo. Esse vero animae separatae est ipsi soli absque corpore; unde nec ejus operatio, quae est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua objecta in corporeis organis exsistentia, quae sunt phantasmata; sed intelliget per seipsam, per modum substantiarum quae sunt to-

taliter secundum esse a corporibus separatae, de quibus infra (c. 91. usque in fine) agetur, a quibus etiam, tamquam a superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum.

Cujus signum etiam in viventibus apparet. Nam anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora; unde et virtus temperantiae, quae a corporeis delectationibus retrahit animam, praecipue facit homines ad intelligendum aptos; homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione, aliqua quae modum ratiocinationis humanae excedunt; et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et ecstasim passis, quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit, quia, quum anima humana, ut supra (c. 68.) ostensum est, sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte exsistens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo appropinquat ad summum; unde, et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet.

Sic igitur, etsi intelligere nostrum secundum modum praesentis vitae, corrupto corpore, corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. Reminisci autem, quum sit actus per corporeum organum exercitus, ut Aristoteles in libro De memoria et reminiscentia (c. 2.) probat, non poterit post corpus in anima remanere; nisi reminisci aequivoce sumatur pro intelligentia eorum quae quis prius novit, quam oportet animae separatae adesse etiam eorum quae novit in vita, quum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur, ut dictum est supra (c. 74.). Circa alias vero animae operationes, sicut est amare, gaudere et alia hujusmodi, est aequivocatio cavenda; nam quandoque sumuntur ut sunt animae passiones, et sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali, et sic in anima manere non possunt post mortem, ut Aristoteles probat in primo De anima (t. c. 66.); sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione; unde Aristoteles in septimo Ethic. (c. ult.) dicit quod Deus una simplici operatione gaudet, et in decimo (c. 8.) quod in contemplatione sapientiae est delectatio admirabilis, et in octavo (c. 5.) amorem amicitiae ab amatione, quae est passio, distinguit; quum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus, palam est hujusmodi, secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere.

Sic igitur ex praedictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

CAPUT LXXXII.

QUOD ANIMAE BRUTORUM ANIMALIUM NON SUNT IMMORTALES.

Ex his autem quae dicta sunt, evidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales.

Jam enim ostensum est (c. 57. et 68.) quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis; non enim intelligunt neque ratiocinantur; quod ex hoc apparet, quia omnia animalia

ejusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motae et non ex arte operantes; omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla igitur operatio est animae brutorum quae possit sine corpore esse. Quum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse; ergo, pereunte corpore, perit.

Item: omnis forma separata a materia est intellecta in actu; sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, in quantum abstrahit eas, ut ex supradictis (c. 77.) patet. Sed si anima bruti manet, corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed in separatis a materia idem est intelligens et intellectum, ut Aristoteles dicit in tertio De anima (t. c. 16.). Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis; quod est impossibile.

Adhuc: in qualibet re, quae potest pertingere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis; bonum enim est quod omnia appetunt, ita tamen quod unumquodque proprium bonum. In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, in quantum in eis invenitur appetitus generationis per quam species perpetuatur; quod quidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis, non autem quantum ad proprium appetitum animalis in quantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens; nam, quum anima sensitiva non apprehendat nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum, neque ergo appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

Amplius: quum delectationes operationes perficiant, ut patet per Aristotelem in decimo Ethic. (c. 5.), ad hoc ordinatur operatio cujuslibet rei sicut in finem, in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantiam corporis; non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quae est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum versatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.

Huic autem sententiae doctrina catholicae fidei concordat; dicitur enim (Levit. XVII. 11.) de animalibus brutis: *Anima enim omnis carnis in sanguine est,* quasi dicat: Ex sanguinis permanentia esse illius dependet. Et in libro De ecclesiasticis dogmatibus (c. 16. et 17.): « Solum hominem dicimus habere animam substantivam (id est per se vitalem); brutorum vero animas cum corporibus interire ». Aristoteles etiam dicit in secundo De anima (t. c. 22.) quod intellectiva pars animae separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili.

Per hoc autem excluditur positio Platonis (tertio De legibus), qui posuit etiam brutorum animas esse immortales.

Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales.

Cujus enim est aliqua operatio per se separatim, et ipsum est per se subsistens. Sed animae sensitivae in brutis est aliqua operatio per se subsistens, in qua non communicat corpus, scilicet se movere; natura enim movens componitur ex duobus, quorum unum est movens et alterum est motum; unde, quum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto; illa enim solum per accidens corrumpuntur quae per se non habent esse; per se autem non potest corrumpi, quum neque

contrarium habeat, neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

Adhuc etiam videbatur redire Platonis ratio, qua probabat omnem animam esse immortalem, quia scilicet anima est movens seipsam. Omne autem movens seipsum oportet esse immortale; corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso non potest discedere, unde sequitur secundum ipsum quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum. Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum praemissa, quia, quum, secundum Platonis positionem (decimo De legibus), nihil moveat nisi motum, id quod est seipsum movens est per seipsum motivum, et sic habet aliquam operationem per se. Non solum autem in movendo, sed etiam in sentiendo, ponebat Plato (in Tim.), animam sensitivam propriam operationem habere; dicebat enim quod sentire est motus quidam ipsius animae sentientis, et ipsa sic mota movebat corpus ad sentiendum; unde, diffiniens sensum, dicebat quod est motus animae per corpus.

Haec autem quae dicta sunt patet esse falsa.

Non enim sentire est movere, sed magis moveri; nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animae absque corporeo instrumento, sicut est intelligere; nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia, non autem sensus; quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia, non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractae. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

Adhuc: diversi sensus sunt perceptivi diversorum sensibilium, sicut visus colorum, auditus sonorum. Haec autem diversitas manifeste ex dispositione organorum diversa contingit; nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem haec receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva; nam virtus immaterialis se habet aequaliter, quantum de se est, ad omnes hujusmodi qualitates; unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

Praeterea: sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium, non autem intellectus; quia qui intelligit altiora intelligibilium non minus poterit alia speculari, sed magis. Alterius igitur generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili; intellectus quidem passio fit absque organo corporali; passio vero sensus cum organo corporali, cujus harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

Quod autem Plato dixit (decimo De legibus), animam esse moventem seipsam, certum esse videtur ex hoc quod erga corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere, nisi sit motum; unde Plato ponebat omne movens moveri; et, quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quae est primum movens in motibus animalium, esse aliquid movens seipsum.

Hoc autem patet esse falsum dupliciter. Primo quidem, quia probatum est (Lib. I. c. 13.) quod omne quod movetur per se, est corpus; unde quum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens. Secundo, quia, quum movens in quantum hujusmodi sit actu, motum autem in quantum hujusmodi sit in potentia, nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia, impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum; sed oportet, si aliquid dicitur seipsum movens, quod una pars ejus sit movens et alia pars sit mota; et hoc modo dicitur animal movere seipsum, quia anima est movens et corpus est motum. Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet uteretur nomine motus, qui proprie corporum est, non tamen hoc de motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione, prout etiam Aristoteles dicit in tertio De anima (t. c. 28.), quod sentire et intelligere sunt motus quidam; sic autem motus non est actus exsistentis in potentia, sed actus perfecti. Unde quum dicebat animam movere seipsam, intendebat per hoc dicere quod ipsa operatur absque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis formis, quae non agunt absque materia; non enim calor calefacit separatim, sed calidum; ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem; nam quod per se habet operationem, et per se exsistentiam habere potest.

Sed jam ostensum est quod operatio animae brutalis, quae est sentire, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione ejus, quod est appetere; nam omnia quae ad appetitum sensitivae partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt; unde et passiones animae dicuntur.

Ex quibus sequitur quod nec ipsum movere sit operatio animae sensitivae absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum; nam virtus quae dicitur exsequens motum facit membra esse obedientia imperio appetitus; unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri, quam virtutes moventes. Sic igitur patet quod nulla operatio animae brutalis potest esse absque corpore; ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

CAPUT LXXXIII.

QUOD ANIMA HUMANA NON INCIPIAT CUM CORPORE, SED FUERIT AB AETERNO.

Sed quia eaedem res inveniuntur et esse incipere et finem essendi habere, potest alicui videri quod, ex quo anima humana finem essendi non habet, nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper: quod quidem videtur his rationibus posse probari.

Nam id quod nunquam esse desinet habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem ut sit semper, nunquam de eo verum est dicere non esse; quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incepit esse, est aliquando verum dicere non esse. Quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

Adhuc: veritas intelligibilium sicut est incorruptibis, ita, quantum est de se, est etiam aeterna; est enim necessaria. Omne autem necessarium est aeternum, quia quod necesse est esse, impossibile est non esse. Ex incorru-

ptibilitate autem veritatis intelligibilis, ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. Pari ergo ratione ex ejus aeternitate potest probari animae aeternitas.

Amplius: illud non est perfectum cui plurimae suarum partium principalium desunt. Patet autem principales partes universi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est supra (c. 68.) esse animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animae humanae esse incipiant quot homines nascuntur, patet quotidie universo plurimas principalium suarum partium addi et plurimas ei deesse. Sequitur igitur universum esse imperfectum; quod est impossibile.

Adhuc: etiam quidam argumentantur ex auctoritate sacrae Scripturae. Dicitur enim (Genes. II. 2.) quod *complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat: et requievit ab universo opere quod patrarat.* Hoc autem non esset, si quotidie novas animas faceret. Non igitur animae humanae esse incipiunt, sed a principio mundi fuerunt.

Propter has autem et similes rationes, quidam, aeternitatem mundi ponentes, dixerunt animam humanam, sicut est incorruptibilis, ita etiam et ab aeterno fuisse; unde qui posuerunt animas humanas in sua multitudine esse immortales, scilicet Platonici, posuerunt easdem ab aeterno fuisse, et nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolvi, ac vicissitudine secundum determinata annorum curricula observata.

Qui vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum, quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab aeterno fuisse, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit Alexander, sive cum eo etiam intellectus possibilis, ut posuit Averroës. Hoc etiam videntur sonare et Aristotelis verba; nam, de intellectu loquens, dicit (tertio De anima, t. c. 20.) ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse.

Quidam vero catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim, secundum fidem catholicam, nihil est aeternum praeter Deum, humanas quidem animas aeternas non posuerunt, sed eas cum mundo sive potius ante mundum visibilem creatas esse, et tamen eas de novo corporibus alligari. Quam quidem positionem primus inter christianae fidei professores Origenes (Περὶ Ἀρχ. primo c. 7. et seqq.) posuisse invenitur, et post eum plures ipsum sequentes; quae quidem opinio usque hodie apud haereticos manet, quorum Manichaei eas etiam aeternas asserunt cum Platone, et eas de corpore ad corpus transire.

Sed de facili ostendi potest praemissas positiones non esse veritate subnixas. Quod enim non sit unus omnium intellectus possibilis neque agens, jam supra (c. 73. et 76.) est ostensum. Unde restat contra istas positiones procedere, quae dicunt plures animas esse hominum, et tamen ponunt eas ante corpora exstitisse, sive ab aeterno, sive a mundi constitutione; quod quidem videtur inconveniens his rationibus.

Ostensum est enim supra (c. 57.) animam uniri corpori ut formam et actum ipsius. Actus autem, licet sit naturaliter prior potentia, tamen, in eodem, tempore est posterior; movetur enim aliquid de potentia in actu. Prius igitur fuit semen, quod quidem est potentia vivum, quam esset anima, quae est actus vitae.

Adhuc: unicuique formae naturale est propriae materiae uniri; alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid praeter naturam. Prius autem

attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam, quam quod convenit ei praeter naturam; quod enim convenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens; quod autem convenit ei secundum naturam, inest ei per se: quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Non est igitur creata ante corpus cui unitur.

Amplius: omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, quum sit forma, ut probatum est (c. 47.), est pars speciei humanae. Igitur, exsistens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto, in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturae ordini quod anima fuerit prius creata corpore exuta, quam corpori unita.

Amplius: si animae sunt creatae absque corporibus, quaerendum est quomodo sint corporibus unitae. Aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam.

Si autem violenter, omne autem violentum est contra naturam, unio igitur animae ad corpus est praeter naturam; homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale; quod patet esse falsum. Praeterea, substantiae intellectuales altioris ordinis sunt quam corpora coelestia; in corporibus autem coelestibus nihil invenitur violentum, neque contra naturam; multo igitur minus in substantiis intellectualibus.

Si autem naturaliter animae sunt corporibus unitae, naturaliter igitur animae in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquid impediens, sicut patet in motu gravium et levium; natura enim semper uno modo operatur. Statim ergo a principio suae creationis fuissent corporibus unitae, nisi esset aliquid impediens. Sed omne impediens exsecutionem naturalis appetitus est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animae essent aliquo tempore a corporibus separatae; quod est inconveniens, tum quia in illis substantiis non potest esse aliquid violentum, ut supra ostensum est, tum quia violentum et quod est contra naturam, quum sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens.

Praeterea, quum unumquodque naturaliter appetat suam perfectionem, materiae est appetere forman, et non e converso. Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, ut supra (c. 57. et 75.) ostensum est. Non igitur unio animae ad corpus fit per appetitum animae, sed magis per appetitum corporis.

Si autem dicatur quod utrumque est animae naturale, scilicet uniri corpori et esse a corpore separatam pro diversis temporibus, hoc videtur esse impossibile, quia ea quae naturaliter variantur circa subjectum sunt accidentia, sicut juventus et senectus. Si igitur uniri corpori et separari a corpore naturaliter circa animam varietur, erit accidens animae corpori uniri; et sic ex hac unione homo costitutus non erit ens per se, sed per accidens.

Praeterea: omne illud cui accidit alteritas aliqua secundum diversitatem temporum, est subjectum coelesti motui, quem sequitur totus temporis cursus. Substantiae autem intellectuales et incorporeae, inter quas sunt animae separatae, excedunt totum ordinem corporis; unde non possunt esse subjectae coelestibus motibus. Impossibile est igitur quod secundum diversa tempora naturaliter uniantur quandoque et separentur quandoque, vel naturaliter nunc hoc, nunc illud appetant.

Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturam corporibus uniuntur, sed spontanea voluntate, hoc esse non potest. Nullus enim

vult in statum pejorem venire nisi deceptus. Anima autem separata est altioris status quam corpori unita, et praecipue secundum Platonicos, qui dicunt quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quae prius scivit, et retardatur a contemplatione purae veritatis. Non igitur volens corpori unitur nisi decepta. Deceptionis autem nulla causa in eo potest exsistere, quum ponatur secundum eos scientiam omnium habere. Nec posset dici quod judicium ex universali causa procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit incontinentibus; quia passiones hujusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur igitur quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

Praeterea: omnis effectus procedens ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum est effectus casualis; sicut patet quum aliquis, intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. Voluntas autem patris generantis, ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animae separatae uniri volentis. Quum igitur absque utraque voluntate unio corporis et animae fieri non possit, sequitur quod sit casualis; et ita generatio hominis non est a natura, sed a casu; quod patet esse falsum, quum sit ut in pluribus.

Si autem rursus dicatur quod nec ex natura nec ex propria voluntate anima corpori unitur, sed ex divina ordinatione, hoc etiam non videtur conveniens, si animae ante corpora fuerunt creatae. Unumquodque enim Deus instituit secundum convenientem modum suae naturae; unde et (Gen. I. 10. et seq.) de singulis creatis dicitur: *Vidit Deus quod esset bonum,* et simul de omnibus (ib. 31.): *Viditque cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Si igitur animas creavit a corporibus separatas, oportet dicere quod hic modus essendi sit convenientior naturae earum. Non est autem ad ordinationem divinae bonitatis pertinens res ad inferiorem statum reducere, sed magis ad meliorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuisset quod anima corpori uniretur.

Praeterea: non pertinet ad ordinem divinae sapientiae, cum superiorum detrimento, ea quae sunt infima nobilitare. Infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia et corruptibilia. Non igitur fuisset conveniens ordini divinae sapientiae, ad nobilitandum humana corpora, animas praeexsistentes eis unire, quum hoc sine detrimento earum esse non possit, ut ex dictis patet.

Hoc autem Origenes considerans, quum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animae corporibus sunt unitae, sed in earum poenam; nam ante corpora eas peccasse existimavit, et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas unitas esse, quasi quibusdam carceribus inclusas.

Sed haec positio stare non potest.

Poena enim bono naturae adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animae et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae; quod est impossibile; est enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam, quum tamen (Gen. I. 31.) dicatur post hominis creationem: *Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

Praeterea: ex malo non provenit bonum nisi per accidens. Si igitur, propter peccatum animae separatae, hoc constitutum est quod anima corpori uniatur, quum hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. Casuale igitur fuit quod

homo fieret; quod derogat divinae Sapientiae, de qua dicitur (Sap. XI. 21.): *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.*

Adhuc autem et hoc repugnat apostolicae doctrinae manifeste; dicitur enim (Rom. IX. 11. 12. et 13.) de Jacob et Esau, quod, *quum nondum nati essent, aut aliquid boni egissent aut mali .... dictum est quia major serviet minori.* Non igitur, antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animae peccaverant, quum tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, ut patet Gen. XXV. 23.

Sunt autem supra, quum de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta, quae etiam hic possent assumi; et ideo, eis praetermissis, ad alia transeundum est.

Item: necesse est dicere quod anima humana aut indigeat sensibus aut non. Videtur autem manifeste, per id quod experimur, quod indigeat sensibus; quia qui caret sensu aliquo non habet scientiam de sensibilibus quae cognoscuntur per sensum illum; sicut caecus natus nullam scientiam habet nec aliquid intelligit de coloribus. Et praeterea, si non sunt necessarii humanae animae sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivae et intellectivae cognitionis; cujus contrarium experimur; nam ex sensibus fiunt in nobis memoriae ex quibus experimenta de rebus accipimus, per quae ad comprehendendum universalia scientiarum et artium principia pervenimus. Si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget, natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam, sicut animalibus habentibus animam sensitivam et motivam dat convenientia organa sensus et motus, non fuisset anima humana sine necessariis adminiculis sensuum instituta. Sensus autem non operantur sine organis corporeis, ut ex dictis (c. 57. et 78.) patet. Non igitur fuit instituta anima sine corporeis organis. Si autem anima humana non indiget sensibus ad intelligendum et propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata, oportet dici quod, antequam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates intelligebat per seipsam; quod Platonici concesserunt, dicentes ideas, quae sunt formae rerum intelligibiles separatae, secundum Platonis sententiam (in Tim.), causam scientiae esse; unde anima separata, quum nullum impedimentum adesset, plenarie omnium scientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere quod, dum corpori unitur, quum inveniatur ignorans, oblivionem praehabitae scientiae patiatur; quod etiam Platonici confitentur, hujus rei signum esse dicentes quod quilibet, quantumcumque ignoret, ordinate interrogatus de his quae in scientiis traduntur, veritatem respondet; sicut quum aliquis jam oblito aliquorum quae prius scivit, seriatim proponit ea quae prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit; ex quo etiam sequebatur quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur (Plato in Menone) quod unio corporis et animae praestet intelligentiae animae impedimentum. Nulli autem rei natura adjungit aliquid per quod sua operatio impediatur, sed magis ea per quae fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animae naturalis, et sic homo non erit res naturalis, nec ejus generatio naturalis; quae patent esse falsa.

Praeterea: ultimus finis rei cujuslibet est id ad quod res pervenire nititur per suas operationes. Sed per omnes proprias ordinatas operationes et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem; nam operationes virtutum activarum sunt quaedam praeparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis est pervenire ad veritatis contemplatio-

nem. Propter hoc igitur anima est unita corpori, quod est esse hominem. Non igitur, per hoc quod unitur corpori, scientiam habitam perdit; sed magis ei unitur ut scientiam acquirat.

Item: si aliquis, scientiarum ignarus, de his quae ad scientias pertinent interrogetur, non respondebit veritatem nisi de universalibus principiis, quae nullus ignorat, sed sunt ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita; postmodum autem ordinate interrogatus, respondebit veritatem de his quae sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia; et sic deinceps, quousque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur applicare potest. Ex hoc igitur manifeste apparet quod, per principia prima, in eo qui interrogatur causatur cognitio de novo. Non igitur prius habitae notitiae reminiscitur.

Praeterea: si ita esset animae naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum, eadem esset scientia apud omnes de conclusionibus sicut de principiis; quia quae sunt naturalia sunt eadem apud omnes. Non est autem eadem scientia apud omnes de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis acquirimus per id quod est naturale, sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia. Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

Adhuc: quum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum objectum, sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur quum sit una vis, est ejus unum naturale objectum, cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens naturaliter. Igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum hujusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia hujusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia, tam communia quam sensibilia per accidens.

Praeterea: id quod per sensum in nobis acquiritur non infuit animae ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus parte, sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animae ante corpus; multo igitur minus aliorum. Non igitur firma est Platonis ratio, quod anima fuit antequam uniretur corpori.

Item: si omnes animae praeexstiterunt corporibus quibus uniuntur, consequens videtur quod eadem anima, secundum vicissitudinem temporum, diversis corporibus uniatur; quod quidem aperte consequitur ponentes aeternitatem mundi. Si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi, secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere animas praeexstitisse actu infinitas, si singulae animae singulis corporibus uniuntur; aut oportebit dicere, si animae sunt finitae, quod eaedem uniantur nunc his, nunc illis corporibus. Idem autem videtur sequi, si ponantur animae praefuisse corporibus, et quum haec generatio non sit aeterna. Etsi enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin, secundum naturam, in infinitum possit durare;

sic enim est unusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, ut, sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. Hoc autem est etiam impossibile, si, animabus exsistentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non possit; unde et plures ponentium animas ante corpora ponunt transitum animae de corpore in corpus. Hoc autem est impossibile. Non igitur animae ante corpora praeexstiterunt.

Quod autem sit impossibile unam animam diversis corporibus uniri, sic patet.

Animae enim humanae non differunt specie ab invicem, sed numero solo; alioquin et homines specie differrent. Differentia autem secundum numerum inest secundum principia materialia. Oportet igitur diversitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi; non autem ita quod ipsius animae sit materia pars; ostensum est enim supra (c. 50.) quod est substantia intellectualis, et quod nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quod, secundum ordinem ad diversas materias quibus animae uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur eo modo quo supra dictum est. Si igitur sunt diversa corpora, necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas; non igitur una pluribus unitur.

Adhuc: ostensum est supra (c. 57.) animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas, quum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius autem actus propriae potentiae respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

Amplius: virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam; non enim quaecumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem, etsi non sit forma corporis, non tamen potest dici quod non sit motor ipsius; animatum autem ab inanimato distinguimus sensu et motu. Oportet igitur secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum.

Item: in his quae generantur et corrumpuntur, impossibile est per generationem reiterari idem numero; quum enim generatio et corruptio sit motus in substantiam in his quae generantur et corrumpuntur, non manet substantia eadem, sicut manet in his quae secundum locum moventur. Sed si una anima diversis corporibus generatis unitur successive, redibit idem numero homo per generationem; quod secundum Platonem de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam et in aliis quibuscumque; quia, quum unitas rei sequatur formam sicut et esse, oportet quod illa sint idem numero quorum est forma numero una. Non igitur est possibile unam animam diversis corporibus uniri; ex quo etiam sequitur, quod nec animae fuerunt ante corpora.

Huic autem veritati catholicae fidei sententia concordat; dicitur enim (Psal. XXXII. 15.): *Qui finxit singillatim corda eorum,* quia scilicet unicuique seorsum proprie Deus animam fecit; non autem simul omnes creavit, nec unam diversis corporibus adjunxit.

Hinc etiam in libro De ecclesiast. dogmat. (c. 14.) dicitur: « Animas hominum (dicimus) non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes (Περί 'Αρχ.) fingit ».

CAPUT LXXXIV.

SOLUTIO RATIONUM CONTRA SUPERIOREM CONCLUSIONEM.

Rationes autem quibus probatur animas ab aeterno fuisse vel saltem corporibus praeexstitisse, facile est solvere.

Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem ut sit semper, concedi oportet. Sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est, vel erit; unde et in praeteritis possibilitas locum non habet. Non igitur, ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit, sed quod semper erit.

Praeterea: ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi praesupposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur quod hanc virtutem ab aeterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab aeterno.

Quod vero objicitur de aeternitate veritatis quam intelligit anima, considerare oportet quod intellectae veritatis aeternitas potest intelligi dupliciter: uno modo, quantum ad id quod intelligitur; alio modo, quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur aeternitas rei quae intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse aeternam. Sic autem veritas intellecta non est aeterna, sed primo modo; ex praemissis enim patet species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem. Unde non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem aeternum comparatur anima, non sicut subjectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem; nam verum est bonum intellectus, et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem; quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuae durationis. Unde potest probari ex aeternitate veritatis intelligibilis immortalitas animae, non autem ejus aeternitas.

Quod vero non possit probari ex aeternitate agentis, patet ex his quae supra (c. 31. et seq.) dicta sunt, quum de aeternitate creaturarum quaereretur.

Quod etiam tertio objicitur de perfectione universi, necessitatem non habet. Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non quantum ad individua; quum continue universo plurima individua addantur praeexsistentium specierum. Animae autem humanae non sunt diversae secundum speciem, sed solum numero, ut probatum est (c. 75.). Unde non repugnat perfectioni universi si animae de novo creentur.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod quarto objicitur. Similiter enim dicitur Genes. I., quod Deus consummavit opera sua, et quod requievit ab omni opere quod patrarat. Sicut ergo consummatio sive perfectio creaturarum secundum species consideratur, et non secundum individua, ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis, non autem a novis individuis quorum similia secundum speciem praecesserunt; et

sic, quum omnes animae humanae sint unius speciei sicut et omnes homines, non repugnat praedictae quieti si Deus quotidie novas animas creat.

Sciendum autem est quod ab Aristotele non invenitur dictum quod intellectus humanus sit aeternus; quod tamen dicere consuevit in his quae secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit autem ipsum esse perpetuum; quod quidem potest dici de his quae semper erunt, etiamsi non semper fuerint; unde in decimo primo Metaph. (t. c. 17.), quum animam intellectivam a conditione aliarum formarum acciperet, non dixit quod haec forma fuerit ante materiam, quod tamen Plato de ideis dicebat, et sic videbatur conveniens materiae in qua loquebatur ut aliquid tale de anima diceret; sed dixit quod manet post corpus.

CAPUT LXXXV.

QUOD ANIMA NON EST DE SUBSTANTIA DEI.

(I. part. quaest. XC. art. 1.).

Ex his etiam patet animam non esse de substantia Dei.

Ostensum est enim supra (Lib. I. c. 15.) divinam substantiam esse aeternam, nec aliquid ejus de novo incipere. Animae autem humanae non fuerunt ante corpora, ut ostensum est (c. 83.). Non igitur anima potest esse de substantia divina.

Amplius: ostensum est supra (Lib. I. c. 27.) quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est (c. 57.). Non igitur est de substantia divina.

Praeterea: omne illud ex quo fit aliquid est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, quum sit purus actus, ut supra (Lib. I. c. 16.) ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima vel quodcumque aliud.

Adhuc: illud ex quo fit aliud aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra (Lib. I. c. 14.) probatum est. Impossibile es igitur quod ex eo aliquid fieri possit.

Amplius: in anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis et per se, et per accidens. Non igitur anima potest esse de divina substantia.

Item: supra ostensum est (Lib. I. c. 16.) quod Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur et potentia et actus; est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, ut ex supradictis (c. 76. et seq.) patet. Non est igitur anima humana de natura divina.

Item: quum substantia divina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiae ejus esse anima, nisi sit tota substantia ejus. Substantiam autem divinam est impossibile esse nisi unam, ut supra (Lib. I. c. 42.) ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una, quantum ad intellectum; et hoc supra (c. 75.) improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

Videtur autem haec opinio ex triplici fonte processisse.

Quidam enim posuerunt nullam substantiam incorpoream esse; unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aër, sive ignis, sive

quodcumque aliud principium ponebant; et de natura hujusmodi corporis animam esse dicebant; nam omnes id quod ponebant principium animae attribuebant, ut patet per Aristotelem in primo De anima (t. c. 19. et infra), et sic sequebatur animam esse de substantia divina. Et ex hac radice pullulavit positio Manichaei, qui existimavit Deum esse quamdam lucem corpoream per infinita spatia distensam, cujus quamdam particulam humanam animam esse dicebat. Haec autem positio supra (Lib. I. c. 20.) improbata est, per hoc quod ostensum est Deum non esse corpus, et per hoc quod ostensum est (c. 49. et 65.) animam humanam corpus non esse, nec aliquam intellectualem substantiam.

Quidam vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul, sicut supra (c. 76.) dictum est; et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, id est intellectum quo intelligimus, esse divinae naturae; unde et a quibusdam nostri temporis christianae fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus. Haec autem positio de unitate intellectus nostri supra (c. 73. et 75.) improbata est.

Potuit autem ex ipsa similitudine animae nostrae ad Deum haec opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime aestimatur proprium Dei, nulli substantiae in mundo inferiori convenire invenitur, nisi homini propter animam; unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere, et praesertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum quod anima hominis esset immortalis. Adhuc etiam coadjuvare videtur quod (Gen. I. 26.), postquam dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* subditur: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae* (Gen. II. 7.). Ex quo quidam accipere voluerunt quod anima sit de natura divina; qui enim in faciem alterius inspirat, idem numero quod in ipso erat in alium emittit; et sic videtur Scriptura innuere quod aliquid divinum a Deo in hominem, ad ipsum vivificandum, immissum sit.

Sed similitudo praedicta non ostendit animam hominis esse aliquid substantiae divinae, quum in intelligendo defectum multipliciter patiatur; quod de Deo dici non potest. Unde haec similitudo magis est indicativa cujusdam imperfectae imaginis quam alicujus substantialitatis; quod etiam Scriptura innuit, quum dicit ad imaginem Dei hominem factum. Unde et inspiratio praedicta processum vitae a Deo in hominem, secundum quamdam similitudinem, demonstrat, non secundum unitatem substantiae; propter quod et in faciem spiritus vitae dicitur inspiratus, quia quum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitae dicitur, quia spiritum vitae homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo; nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicujus, unde videtur sumpta esse metaphora, aërem in faciem ejus impellit, non autem aliquam suae substantiae partem ipsum emittit.

CAPUT LXXXVI.

QUOD ANIMA HUMANA NON TRADUCATUR CUM SEMINE.

(I. part. quaest. CXVIII. art. 1.).

Ex praemissis autem ostendi potest quod anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest; sic enim res habet esse sicut et operatur, quum unumquodque operetur in quantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. Operatio enim animae nutritivae et sensitivae non potest esse sine corpore, ut ex praemissis (c. 57. et 68.) patet; operatio autem animae intellectivae non fit per organum corporeum, ut supra (c. 69.) habitum est. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generantur, non autem anima intellectiva. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.

Adhuc: si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter: uno modo, ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis sicut semen dividitur a corpore, ut videmus in animalibus anulosis quae decisa vivunt, in quibus est anima una in actu et multae in potentia, diviso autem corpore animalis praedicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse in actu; alio modo, ut intelligatur in semine esse virtus productiva animae intellectivae, ut sic anima intellectiva ponatur in semine, virtute, sed non actu. Primum autem horum est impossibile duplici ratione. Primo, quia, quum anima intellectiva sit perfectissima animarum et maximae virtutis, ejus proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis per quae possunt multiplices ejus operationes expleri; unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso, quia nec etiam animae brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus anulosis. Secundo, quia, quum intellectus, qui est propria et principalis virtus animae intellectivae, non sit alicujus partis corporis actus, non potest dividi per accidens secundum corporis divisionem; unde nec anima intellectiva. Secundum etiam est impossibile. Virtus enim activa quae est in semine agit ad generationem animalis transmutando corpus; non enim aliter agere potest virtus quae est in materia. Sed omnis forma quae incipit esse per transmutationem materiae habet esse a materia dependens; transmutatio enim materiae reducit eam de potentia in actum, et sic determinatur ad esse actu materiae quod est per unionem formae; unde, si per hoc etiam incipiat esse formae, simpliciter esse formae non erit nisi in hoc quod est uniri materia, et sic erit secundum esse a materia dependens. Si igitur anima humana producatur in esse per virtutem activam quae est in semine, sequitur quod esse suum sit dependens a materia, sicut esse aliarum formarum materialium; cujus contrarium supra (c. 79.) ostensum est. Nullo igitur modo anima intellectiva producitur in esse per seminis traductionem.

Amplius: omnis forma quae educitur in esse per materiae transmutationem est forma educta de potentia materiae; hoc enim est materiam transmutari,

de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiae; jam enim supra (c. 68.) ostensum est quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiae, quum habeat aliquam operationem absque materia, ut supra (c. 69.) ostensum est. Non igitur anima intellectiva in esse educitur per transmutationem materiae: et sic neque per actionem virtutis quae est in semine.

Praeterea: nulla virtus activa agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporeum, quum habeat operationem super omnia corpora elevatam, quae est intelligere. Nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quae est in semine est per aliquam corpoream virtutem; agit enim virtus formativa, mediante triplici calore, scilicet ignis, coeli, et calore animae. Non igitur potest produci in esse anima intellectiva per virtutem quae est in semine.

Praeterea: ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per divisionem corporis dividi, vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana est quaedam intellectualis substantia, ut supra (c. 68.) ostensum est. Non igitur potest dici quod dividatur per divisionem seminis, neque quod producatur in esse a virtute activa quae est in semine; et sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

Praeterea: si generatio alicujus est causa quod aliquid sit, corruptio ejus erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat, quum sit immortalis, ut supra (c. 79.) ostensum est. Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse. Sed traductio seminis est causa propria generationis corporis. Non est igitur traductio seminis causa generationis animae in esse.

Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium ejus, qui dixerunt, teste Gregorio Nysseno (De philos. c. 6.) animas ab animabus generari, sicut a corporibus corpora.

CAPUT LXXXVII.

QUOD ANIMA HUMANA PRODUCATUR IN ESSE A DEO PER CREATIONEM.

(I. part. quaest. XC. art. 2.).

Ex his autem quae dicta sunt ostendi potest quod solus Deus animam humanam in esse producit.

Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se, aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quum non sit composita ex materia et forma, ut supra (c. 50. et seq.) ostensum est; neque generatur per accidens; quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem quae est ex virtute activa seminis, quod improbatum est (c. 86.). Quum ergo anima humana de novo esse incipiat, non enim est aeterna nec praeexsistit corpori, ut supra (c. 83.) ostensum est, relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra (c. 21.) quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

Amplius: omne illud cujus substantia non est suum esse, habet sui esse auctorem, ut supra (c. 15.) ostensum est. Anima autem humana non est suum esse; hoc enim solius Dei est. Habet igitur causam activam sui esse. Sed

quod per se habet esse, per se etiam agitur; quod vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto, sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium, inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium corpori communicat. Anima igitur per se habet suum fieri, praeter modum aliarum formarum quae fiunt per accidens compositis factis. Sed quum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat, et sic creetur. Quum igitur creatio sit opus proprium Dei, ut supra (c. 21.) ostensum est, sequitur quod a solo Deo immediate creatur.

Adhuc: eorum quae sunt unius generis est idem modus prodeundi in esse, ut supra (c. 16.) probatum est. Anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quae non possunt aliter intelligi prodire in esse nisi per viam creationis. Anima igitur humana exit in esse per creationem a Deo.

Item: quidquid producitur in esse ab aliquo agente acquirit ab ipso, vel aliquid quod est principium essendi in tali specie, vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse, quod acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi, sicut contingit in rebus compositis ex materia et forma, quae generantur per hoc quod acquirunt formam in actu; non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, quum sit substantia simplex, ut supra (c. 50. et seq.) ostensum est. Relinquitur igitur quod non producatur in esse ab aliquo agente, nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis; secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae sunt formae factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.

Praeterea: finis rei respondet principio ejus; tunc enim res perfecta est quum ad primum principium pertingit vel per similitudinem, vel quocumque modo. Finis autem animae humanae et ultima ejus perfectio est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum, et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur a Deo habet proprie suae originis principium.

Hoc etiam innuere videtur sacra Scriptura (Gen. I. 20.). Quum enim, de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote quum dicit: *Producant aquae reptile animae viventis*, et similiter de aliis, ad hominem veniens, animam ejus a Deo creari ostendit dicens (Gen. II. 7.): *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.*

Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab angelis esse creatas.

CAPUT LXXXIII.

RATIONES CONTRA DETERMINATAM VERITATEM.

Sunt autem quaedam quae praemissis videntur esse adversa.

Quum enim homo sit animal, in quantum habet animam sensitivam, ratio autem animalis univoce homini et aliis animalibus conveniat, videtur quod anima sensitiva hominis sit ejusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quae autem sunt unius generis eumdem modum habent procedendi in esse. Anima igitur sensitiva hominis, sicut et aliorum animalium, per virtutem quae est in semine in esse procedit. Est autem idem secundum sub-

stantiam anima intellectiva et sensitiva in homine, ut supra (c. 58.) ostensum est. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producatur.

Praeterea: sicut docet Aristoteles in secundo De generat. anim. (c. 3.), prius tempore est foetus animal quam homo. Sed quum est animal et non homo, habet animam sensitivam et non intellectivam; quam quidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut in ceteris animalibus contingit: illa autem met anima sensitiva est in potentia ut sit intellectiva, sicut illud animal est in potentia ut sit animal rationale; nisi forte dicatur quod anima intellectiva superveniens sit alia substantia, quod supra (c. 58.) improbatum est. Videtur ergo quod substantia animae intellectivae sit ex virtute quae est in semine.

Item: anima, quum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quae sunt unum secundum esse terminatur una actio unius agentis; si enim sunt diversa agentia, et per consequens diversae actiones, sequetur quod sint facta diversa secundum esse. Oportet ergo unius agentis unam actionem terminari ad esse animae et corporis. Constat autem quod corpus fit per actionem virtutis quae est in semine. Ergo et ab eadem est anima quae est ejus forma, et non ab agente separato.

Amplius: homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quae est in semine deciso. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie, per hoc quod causat formam generati, a qua est ejus species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quae est in semine.

Item: Apollinaris sic argumentatur: Quicumque dat complementum operi cooperatur agenti; sed si animae creantur a Deo, ipse dat complementum generationi puerorum, qui quandoque ex adulteris nascuntur; ergo Deus cooperatur adulteris; quod sibi inconveniens videtur.

Inveniuntur autem in libro, qui Gregorio Nysseno inscribitur, quaedam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic:

Ex anima et corpore fit unum, quod est homo unus; si igitur anima fiat prius quam corpus, aut corpus prius quam anima, idem erit prius et posterius seipso, quod videtur impossibile; simul igitur fit corpus et anima. Sed corpus incipit fieri in decisione seminis. Ergo et per decisionem seminis anima in esse producitur.

Adhuc: imperfecta videtur esse operatio agentis qui non totam rem in esse producit, sed solum ejus alteram partem. Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus vero virtute seminis formaretur, quae duo sunt partes unius, scilicet hominis, utriusque operatio, scilicet Dei et seminativae virtutis, imperfecta videretur; quod patet esse inconveniens. Ab una igitur et eadem causa producitur anima et corpus hominis. Constat autem corpus hominis produci virtute seminis. Ergo et anima.

Item: in omnibus quae generantur ex semine, omnes partes rei generatae simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant; sicut videmus, in tritico aut in quolibet alio semine, quod herba, et culmus, et internodia, et fructus, et aristae virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et dilatatur quadam consequentia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum. Constat autem animam esse partem hominis. In semine igitur hominis virtute continetur anima humana; non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

Amplius: eorum quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animae, et idem terminus invenitur; secundum enim quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animae etiam operationes magis ac magis manifestantur; nam prius apparet operatio animae sensitivae, et tandem, corpore completo, operatio animae intellectivae. Ergo idem est principium animae et corporis. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo est et principium originis animae.

Adhuc: quod configuratur alicui, constituitur ex actione ejus cui configuratur; sicut cera, quae configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. Constat autem corpus hominis et cujuslibet animalis esse propriae animae configuratum; talis est enim organorum dispositio qualis competit ad operationes animae per eas exercendas. Corpus igitur formatur ex actione animae; unde etiam Aristoteles dicit in secundo De anima (t. c. 36.) quod anima est efficiens causa corporis. Hoc autem non esset, nisi anima esset in semine; nam corpus per virtutem quae est in semine, constituitur. Est igitur anima humana in semine hominis, et ita ex decisione seminis originem habet.

Item: nihil vivit nisi per animam. Semen autem est vivum; quod patet ex tribus: primo quidem, quia a vivente deciditur; secundo, quia in semine apparet calor vitalis et operatio vitae, quae sunt rei viventis indicia: tertio, quia semina plantarum terrae mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra, quae est exanimis, non possent calescere ad vivendum. Est igitur anima in semine, et sic ex decisione seminis vitam habet et originem capit.

Amplius: si anima non est ante corpus, ut ostensum est (c. 83.), neque incipit esse cum seminis decisione, sequitur quod prius formetur corpus, et postea ei infundatur anima de novo creata. Sed si hoc est verum, sequitur ulterius quod anima sit propter corpus; quod enim est propter aliud, invenitur eo posterius, sicut vestimenta sunt propter hominem. Hoc autem est falsum; nam magis est corpus propter animam; finis enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

CAPUT LXXXIX.

RESPONSIONES AD PRAEDICTA.

Ad faciliorem vero praemissarum rationum solutionem, praemittenda sunt quaedam ad exponendum ordinem et processum generationis humanae, et generaliter animalis.

Primo itaque sciendum est falsam esse opinionem quorumdam dicentium quod opera vitae, quae apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima vel virtute animae in eo exsistente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, jam embryo non esset animal, quum omne animal ex anima et corpore constet. Operationes etiam vitae non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranea virtute; in quo praecipue a non viventibus viventia videntur discerni, quorum est proprium movere seipsa. Quod enim nutritur assimilat sibi nutrimentum; unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, quum agens sibi simile agat; et multo est hoc manifestius in operibus sensus; nam videre et audire convenit alicui per virtutem aliquam in ipso exsistentem, non in alio. Unde, quum embryo inve-

niatur nutriri ante ultimum complementum, et etiam sentire, non potest hoc attribui animae matris.

Nec tamen potest dici quod in semine, ab ipso principio, sit anima secundum suam essentiam completam, cujus tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam, quum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori, cujus est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu sed solum potentia sive virtute. Unde Aristoteles dicit in secundo De anima (t. c. 30.) quod semen et fructus sic sunt potentia vitam habentia quod abjiciunt animam, id est anima carent, quum tamen id cujus anima est actus sit potentia vitam habens, non tamen abjiciens animam. Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem, sicut est in animalibus anulosis, quod ex uno fiunt duo. Semen enim, si, statim quum est decisum, animam haberet, jam haberet formam substantialem. Omnis autem generatio substantialis praecedit formam substantialem, non eam sequitur; si quae vero transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis; omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes. Sed adhuc magis est ridiculum, si hoc de anima rationali dicatur: tum quia impossibile est ut dividatur secundum divisionem corporis, ad hoc ut in deciso semine esse possit; tum quia sequeretur quod, in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, nihilominus rationales animae multiplicarentur.

Neque etiam dici potest, quod quidam dicunt, etsi a principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute propter deficientiam organorum, tamen ipsamet virtutem seminis, quod est corpus organizabile, etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu; et, quia vita plantae pauciora requirit organa quam vita animalis, primo semine sufficienter ad vitam plantae organizato, ipsam praedictam virtutem fieri animam vegetabilem; deinde organis magis perfectis et multiplicatis, eamdem perduci ut sit anima sensitiva; ulterius autem, forma organorum perfecta, eamdem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis; propter quod suspicantur Aristotelem dixisse (De gener. anim.) intellectum ab extrinseco esse. Secundum enim hanc positionem, sequeretur quod aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tantum et postmodum anima sensitiva, et sic ipsa forma substantialis continue magis ac magis perficeretur; et ulterius sequeretur quod non simul, sed successive educeretur forma substantialis de potentia in actum; et ulterius quod generatio esset motus continuus, sicut et alteratio; quae omnia sunt impossibilia in natura.

Sequeretur etiam adhuc majus inconveniens, scilicet quod anima rationalis esset mortalis. Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipsum esse incorruptibile per naturam; alias corruptibile mutaretur in incorruptibile; quod est impossibile, quum differant secundum genus, ut dicitur in decimo Metaph. (t. c. 26.). Substantia autem animae sensibilis, quum ponatur esse per accidens generata a corpore generato in processu praedicto, de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet sit rationalis, quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam, est enim sensitivum potentia intellectivum, de necessitate

sequitur quod anima rationalis, corpore corrupto, corrumpitur; quod est impossibile, ut supra (c. 79.) probatum est, et fides catholica docet.

Non igitur ipsamet virtus quae cum semine deciditur, et dicitur formativa, est anima, neque in processu generationis fit anima; sed, quum ipsa fundetur, sicut in proprio subjecto, in spiritu cujus est semen contentivum sicut quoddam spumosum, operatur formationem corporis, prout agit ex vi animae patris cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animae concepti, etiam postquam anima inest; non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre. Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animae. Non enim potest attribui animae embryonis, ratione virtutis generativae: tum quia vis generativa non habet suam operationem nisi completo opere nutritivae et augmentativae quae ei deserviunt, quum generare sit jam perfecti; tum quia opus generativae non ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem. Nec etiam potest attribui virtuti nutritivae, cujus opus est assimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet; non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem preexsistentis, sed producitur ad perfectiorem formam et viciniorem similitudini patris. Similiter nec augmentativae, ad quam non pertinet mutatio secundum formam, sed solum secundum quantitatem. De sensitiva autem et intellectiva patet quod non habent aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quod formatio corporis, praecipue quantum ad primas et principales partes, non est ab anima genita, nec a virtute formativa agente ex vi ejus, sed agente ex vi animae generativae patris, cujus opus est facere simile generanti secundum speciem. Haec igitur vis formativa eadem manet in spiritu praedicto, a principio formationis usque in finem; species tamen formati non manet eadem; nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae, in generatione tamen corporum aliorum oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur; et ideo sunt multae generationes et corruptiones sese consequentes.

Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur, et statim postmodum interrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multae generationes intermediae, quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in octavo Physic. Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest quum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis.

His igitur visis, facile est respondere ad objecta.

Quod enim primo objicitur, oportere animam sensitivam eumdem modum originis in homine et in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce praedicatur, dicimus hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto conveniat secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea quorum sunt formae; sicut enim animal quod est homo ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum, et per consequens nec esse, nec ejus operatio supra corpus elevatur; unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, quum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet quod ipsa substantia animae sit secundum esse et operationem supra corpus elevata, neque per generationem corporis generatur, neque per ejus corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus praedictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei; unde non potest concludi diversitas generis, sed sola diversitas speciei.

Quod vero secundo objicitur, conceptum prius esse animal quam hominem, non ostendit rationalem animam cum semine propagari. Nam anima sensitiva, per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quae est simul sensitiva et intellectiva, ex qua est animal et homo simul, ut ex dictis patet.

Quod vero tertio objicitur, diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum; nam causa agens prima agit in effectum causae secundae agentis, vehementius quam etiam ipsa causa secunda; unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis qui est ejus instrumentum, licet operetur disponendo ad eam, resolvendo et consumendo. Quum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet, in uno et eodem generato, quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam.

Unde patet solutio ad quartum. Sic enim homo sibi simile in specie generat, in quantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.

Deum vero adulteris cooperari in actione naturae nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas; actio autem quae est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria; unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur, ultimam perfectionem inducendo.

Quod vero sexto objicitur, patet quod non de necessitate concludit. Etsi

enim detur quod corpus hominis formetur priusquam anima creetur, aut e converso, non sequitur quod idem homo sit prior seipso; non enim homo est suum corpus neque sua anima. Sequitur autem quod aliqua pars ejus sit altera prior, quod non est inconveniens; nam materia tempore est prior forma; materiam dico, secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfecta; sic enim est simul cum forma. Corpus igitur humanum, secundum quod est in potentia ad animam, utpote quum nondum habet animam, est prius tempore quam anima; tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum; quum vero est humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius neque posterius anima, sed simul cum ea.

Neque etiam sequitur, si anima ex virtute seminis non producitur, sed solum corpus, quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturae, ut septima ratio procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur quod actio virtutis seminis sit imperfecta, quum perficiat hoc ad quod est.

Sciendum est etiam in semine virtute contineri omnia illa quae virtutem corpoream non excedunt, sicut foenum, culmus, internodia et similia; ex quo concludi non potest quod id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut octava ratio concludebat.

Quod autem operationes animae videntur proficere in processu generationis humanae sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sicut nona ratio procedebat; sed ostendit quod dispositio partium corporis est necessaria ad animae operationem.

Quod autem decimo objicitur, corpus animae configurari, et ob hoc animam sibi corpus simile praeparare, partim quidem est verum, partim autem falsum. Si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur; falsum autem, si intelligatur de anima generati. Non enim virtute animae generati formatur corpus quantum ad primas et praecipuas partes, sed virtute animae generantis, ut supra probatum est. Similiter etiam omnis materia suae formae configuratur; non tamen haec configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formae generantis.

Quod autem undecimo objicitur de seminis vita in principio decisionis, patet quidem ex dictis non esse vivum nisi in potentia; unde tunc animam actu non habet, sed virtute. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem, ex virtute seminis; quae non manent, sed transeunt, anima rationali succedente.

Neque etiam, si formatio corporis animam humanam praecedit, sequitur quod anima sit propter corpus, ut duodecima ratio inferebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter: uno modo propter ejus operationem sive conservationem vel quidquid hujusmodi est quod sequitur ad esse, et hujusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt, sicut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem; alio modo est aliquid propter alterum, id est propter esse ejus, et sic quod est propter alterum est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam, sicut etiam omnis materia propter formam. Secus autem esset, si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse, sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam.

CAPUT XC.

QUOD NULLI ALII CORPORI NISI HUMANO UNITUR SUBSTANTIA INTELLECTUALIS UT FORMA.

Quia vero ostensum est (c. 57.) substantiam aliquam intellectualem uniri corpori ut formam, scilicet animam humanam, inquirendum restat utrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus coelestibus, quod sint animata anima intellectuali, superius est ostensum (c. 70.) quid de hoc Aristoteles senserit et quod Augustinus hoc sub dubio reliquit, unde praesens inquisitio circa corpora elementaria versari debet. Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis uniatur ut forma, nisi humano, evidenter apparet.

Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto, aut simplici.

Non autem potest uniri corpori mixto, quia oporteret illud corpus maxime esse aequalis complexionis secundum suum genus, inter cetera corpora mixta, quum videamus corpora mixta tanto nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum commixtionis perveniunt; et sic quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum; unde etiam videmus quod mollities carnis et bonitas tactus, quae aequalitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus. Complexio autem maxime aequalis est complexio corporis humani. Oportet igitur, si snbstantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud sit ejusdem naturae cum corpore humano. Forma etiam ejus esset ejusdem naturae cum anima humana, si esset substantia intellectualis. Non igitur esset differentia secundum speciem inter illud animal et hominem.

Similiter autem neque corpori simplici, puta aëri aut aquae aut igni aut terrae, uniri potest substantia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum est simile in toto et partibus; ejusdem enim naturae et speciei est pars aëris et totus aër; etenim eumdem motum habet; et similiter de aliis. Similibus autem motoribus similes formae debentur. Si igitur aliqua pars alicujus dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aëris, totus aër et omnes partes ejus eadem ratione erunt animata. Hoc autem manifeste apparet esse falsum; nam nulla operatio vitae apparet in partibus aëris, vel aliorum simplicium corporum. Non igitur alicui parti aëris, vel similium corporum substantia intellectualis unitur ut forma.

Adhuc: si alicui simplicium corporum unitur aliqua substantia intellectualis ut forma, aut habebit intellectum tantum, aut habebit alias potentias, utpote quae pertinent ad partem sensitivam, aut nutritivam, sicut est in homine. Si autem habet intellectum tantum, frustra unitur corpori. Omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus. Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus; intelligere enim ipsum non est operatio quae per organum corporis exerceatur; et eadem ratione, nec velle. Elementorum etiam motus sunt a moventibus naturalibus, scilicet a generantibus, et non movent seipsa; unde non oportet quod propter eorum motum sint animata. Si autem habet substantia intellectualis, quae ponitur uniri elemento aut parti ejus, alias animae partes, quum partes illae sint partes aliquorum organorum,

oportebit in corpore elementi invenire diversitatem organorum; quod repugnat simplicitati ipsius. Non igitur substantia intellectualis potest uniri ut forma alicui elemento, aut parti ejus.

Amplius: quanto aliquod corpus est propinquius materiae primae, tanto est ignobilius, utpote magis in potentia exsistens, et minus in actu completo. Elementa autem ipsa sunt propinquiora materiae primae quam corpora mixta, quum et ipsa sint mixtorum corporum materiae proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora, secundum suam speciem, corporibus mixtis. Quum igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quod nobilissima forma, quae est anima intellectiva, sit unita corporibus elementorum.

Item: si corpora elementorum aut aliquae partes eorum essent animata nobilissimis animabus, quae sunt animae intellectivae, oporteret quod quanto aliqua corpora essent viciniora elementis, essent propinquiora ad vitam. Hoc autem non apparet, sed magis contrarium; nam plantae minus habent de vita quam animalia, quum tamen sint propinquiores terrae; et mineralia, quae sunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita. Non igitur substantia intellectualis unitur alicui elemento, vel parti ejus ut forma.

Adhuc: omnium moventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur; nam animalia et plantae mortificantur ab excellenti calido et frigido, humido aut sicco. In corporibus autem elementorum sunt praecipue excellentiae harum contrarietatum. Non igitur est possibile quod in eis sit vita; impossibile est igitur quod substantia intellectiva uniatur eis ut forma.

Amplius: elementa, etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulae partes sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes. Si igitur aliquae partes elementorum habeant sibi unitas substantias cognoscentes, maxime videtur quod assignetur eis vis discretiva corrumpentium; quae quidem est sensus tactus, qui est discretivus calidi et frigidi, et similium contrarietatum, propter quod etiam, quasi necessarius ad praeservationem a corruptione, omnibus animalibus inest. Hunc autem sensum impossibile est inesse corpori simplici, quum oporteat organum tactus non habere actu contrarietates, sed potentia; quod contingit solum in mixtis temperatis. Non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima cognoscitiva.

Item: omne corpus vivens aliquo modo secundum animam localiter movetur; nam corpora coelestia, si tamen sint animata, moventur circulariter; animalia perfecta, motu progressivo; ostrea autem motu dilatationis et constrictionis; plantae autem motu augmenti et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui sit ab anima, sed solum motus naturalis. Non sunt igitur corpora viventia.

Si autem dicatur quod substantia intellectualis, etsi non uniatur corpori elementari, aut parti ejus ut forma, unitur tamen ei ut motor.

Primum quidem in aëre hoc dici impossibile est. Quum enim pars aëris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars ejus determinata motum proprium habere, propter quem sibi substantia intellectualis uniatur.

Praeterea: si aliqua substantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter, sicut motor proprio mobili, oportet virtutem motivam illius substantiae limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur; nam cujuslibet motoris proprii virtus non excedit, in movendo, proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere quod virtus alicujus substantiae intellectualis non excedat, in mo-

vendo, aliquam determinatam partem alicujus elementi, aut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum quod aliqua substantia intellectualis uniatur alicui corpori elementari naturaliter ut motor, nisi sibi etiam uniatur ut forma.

Item: motus corporis elementaris potest ex aliis principiis causari quam ex substantia intellectuali. Superfluum igitur esset, propter hujusmodi motus, naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus uniri.

Per hoc autem excluditur error et opinio Apuleii et quorumdam Platonicorum, qui dixerunt daemonia esse animalia corpore aërea, mente rationabilia, animo passiva, tempore aeterna; et quorumdam Gentilium ponentium elementa esse animata, unde et eis cultum divinum instituebant. Excluditur etiam opinio dicentium angelos et daemones habere corpora naturaliter sibi unita de natura superiorum vel inferiorum elementorum (apud S. Aug. octavo Civ. Dei, c. 11.).

CAPUT XCI.

QUOD SUNT ALIQUAE SUBSTANTIAE INTELLECTUALES CORPORIBUS NON UNITAE.

Ex praemissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non unitas.

Ostensum est enim supra (c. 79.), corporibus corruptis, intellectus substantiam quasi perpetuam remanere. Et, si quidem substantia intellectus quae remanet sit una omnium, sicut quidam dicunt, de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatam; et sic habetur propositum quod substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat. Si autem plures animae intellectivae remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere, praesertim quum ostensum sit (c. 83.) quod animae non transeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens, quum naturaliter sint formae corporum; eo autem quod est per accidens oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.

Amplius: omne quod est de ratione generis oportet de ratione speciei esse; sunt autem quaedam quae sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis, sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis. Quidquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis inesse; multae enim species sunt irrationalium animalium. Substantiae autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, quum habeat per se operationem, sicut superius (c. 50. et 51.) est ostensum; de ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita, etsi sit hoc de ratione alicujus intellectualis substantiae quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae.

Adhuc: natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali; contingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur

quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva quae unitur corpori sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima.

Item: si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum; perfectum enim natura prius est imperfecto. Formae autem quae sunt in materiis sunt actus imperfecti, quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquae formae quae sunt actus completi per se subsistentes, et speciem completam habentes. Omnis autem forma per se subsistens absque materia est substantia intellectualis; immunitas autem materiae confert esse intelligibile, ut ex praemissis (c. 51.) patet. Sunt ergo aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae; omne autem corpus materiam habet.

Amplius: substantia potest esse sine quantitate, licet quantitas sine substantia esse non possit; substantia enim aliorum generum prima est tempore, ratione et cognitione. Sed nulla substantia corporea est sine quantitate. Possunt igitur quaedam esse in genere substantiae omnino absque corpore. Omnes autem naturae possibiles in rerum ordine inveniuntur; aliter enim esset universum imperfectum; in sempiternis etiam non differt esse et posse. Sunt igitur aliquae substantiae absque corporibus subsistentes post primam substantiam, quae Deus est, quae non est in genere, ut supra (c. 2.) ostensum est, et supra animam quae est corpori unita.

Adhuc: si ex aliquibus duobus invenitur aliquod compositum et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum, et alterum, quod est magis perfectum, et minus reliquo indigens, per se invenitur. Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex praemissis (c. 68.) patet; corpus autem invenitur per se, sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae.

Item: substantiam rei oportet esse proportionatam suae operationi, quia operatio est actus et bonum substantiae operantis. Sed intelligere est propria operatio substantiae intellectualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quae competat praedictae operationi. Intelligere autem, quum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore, nisi in quantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi; perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quae sunt secundum naturam suam intelligibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quae non sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod, ante animas humanas, quae intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquae intellectuales substantiae intelligentes ea quae sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino a corporibus secundum suam naturam separatae.

Praeterea: Aristoteles in decimo primo Metaphys. (t. c. 43.) argumentatur sic: Motum continuum regularem, et quantum in se est indeficientem oportet esse a motore qui non movetur neque per se, neque per accidens, ut supra (Lib. I. c. 13.) est probatum; plures etiam motus oportet esse a pluribus motoribus. Motus autem coeli est continuus, regularis et, quantum in se, etiam indeficiens est; et praeter primum motum sunt multi tales motus

in coelo, sicut per considerationes astrologorum probatur. Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur neque per se, neque per accidens. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra probatum est (Lib. I. c. 13.); motor autem incorporeus, unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis, sicut patet de anima. Oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora, neque corporibus uniti. Motus autem coelestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra (Lib. I. c. 20.) probatum est. Sunt igitur plures substantiae intellectuales corporibus non unitae.

His autem concordat sententia Dionysii (cap. De divin. nomin.), dicentis de angelis quod « sicut immateriales et incorporei intelliguntur ».

Per hoc autem excluditur error Sadducaeorum, qui dicebant spiritum non esse; et positio antiquorum naturalium, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse; positio etiam Origenis, qui dixit (Περὶ 'Αρχ. c. 6.) quod nulla substantia, post Trinitatem divinam, absque corpore potest subsistere; et omnium aliorum ponentium omnes angelos, bonos et malos, habere corpora naturaliter sibi unita.

CAPUT XCII.

DE MULTITUDINE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM.

Sciendum est autem quod Aristoteles probare nititur, non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore, sed etiam quod sunt ejusdem numeri cujus sunt motus deprehensi in coelo, neque plures, neque pauciores.

Probat enim (decimo secundo Metaph. t. c. 48.) quod non sunt aliqui motus in coelo qui a nobis deprehendi non possint, per hoc quod omnis motus qui est in coelo est propter motum alicujus stellae quae sensibilis est; orbes enim deferunt stellas; motus autem deferentis est propter motum delati.

Item probat (ubi supra) quod non sunt aliquae substantiae separatae a quibus non proveniant aliqui motus in coelo; quia, quum motus coelestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines, si essent aliae substantiae separatae quam istae quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines; aliter essent motus imperfecti.

Unde ex his concludit quod non sunt plures substantiae separatae quam motus deprehensi, et qui possunt deprehendi in coelo; praesertim quum non sint plura corpora coelestia ejusdem speciei, ut sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti.

Haec autem probatio non habet necessitatem. In his enim quae sunt ad finem sumitur necessitas ex fine, sicut ipsemet docet in secundo Physic. (t. c. 23.); non autem e converso. Unde, si motus coelestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, ut ipsemet dicit, non potest concludi necessario numerus substantiarum praedictarum ex numero motuum. Potest enim dici quod sunt aliquae substantiae separatae altioris naturae quam illae quae sunt proximi fines motuum coelestium; sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea operantur, et nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta hujusmodi non operantur immediate, sed imperant operantibus. Et ideo ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem; dicit enim (t. c. 48.): « Quare substantias, et principia immobilia rationabile est tot aestimare; necessarium

autem, dimittatur fortioribus dicere ». Restat igitur ostendendum quod sunt multo plures substantiae intellectuales a corporibus separatae quam sint motus coelestes.

Substantiae enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream; oportet igitur accipere gradum in praedictis substantiis, secundum elevationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quaedam intellectuales substantiae elevatae supra corpoream substantiam, secundum sui generis naturam tantum, quae tamen corporibus uniuntur ut formae, ut ex praemissis (c. 68. et 70.) patet; et, quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut supra (c. 91.) probatum est, invenitur altior gradus dictarum substantiarum, quae, etsi non uniantur corporibus ut formae, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiae intellectualis non dependet a movendo, quum movere sit consequens ad principalem eorum operationem, quae est intelligere. Erit igitur et aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quae non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

Amplius: sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus, ut patet in his qui agunt per artem. Sicut igitur agens per naturam est proportionatum patienti, ratione suae formae naturalis, ita agens per intellectum est proportionatum patienti et facto per formam intellectus, ut scilicet hujusmodi sit forma intellectiva quae possit induci per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent, si in hoc opinionem Aristotelis sustinere volumus, tales intelligentias habere, quales sunt explicabiles per motus orbium, et producibiles in rebus materialibus. Sed supra hujusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas universaliores; intellectus enim universalius apprehendit formas rerum quam sit esse earum in rebus; unde videmus quod universalior est forma intellectus speculativi quam practici, et inter artes practicas universalior est conceptio artis imperantis quam exsequentis. Oportet autem substantiarum intellectualium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quae est eis propria. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales supra illas quae sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium.

Adhuc: ordo universi exigere videtur ut id quod est in rebus nobilius excedat quantitate vel numero ignobiliora; ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora; unde oportet quod nobiliora, quasi propter se exsistentia, multiplicentur quantum possibile est; et ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet coelestia, in tantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, ut haec quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem coelestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus, ita substantiae intellectuales omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiae separatae omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero coelestium motuum.

Item: species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Formae autem quae sunt extra materiam habent esse completius et universalius quam formae quae sunt in materia; nam formae in materia recipiuntur secundum materiae capacitatem. Non videntur igitur esse minoris multitudinis formae quae sunt extra materiam, quas dicimus

substantias separatas, quam sint species materialium rerum. Non autem propter hoc dicimus quod substantiae separatae sint species istorum sensibilium, sicut Platonici senserunt. Quum enim non possent ad praedictarum substantiarum notitiam pervenire nisi ex sensibilibus, posuerunt illas substantias esse ejusdem speciei cum istis, vel magis species istarum; sicut si aliquis non videret solem, et lunam, et alia astra, et audiret esse quaedam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corruptibilium, existimans ea esse ejusdem speciei cum istis; quod non esset possibile. Similiter autem impossibile est substantias immateriales esse ejusdem speciei cum materialibus, vel species ipsarum, quum materia sit de ratione speciei horum sensibilium, licet non haec materia, quae est proprium principium individui; sicut de ratione speciei hominis sunt carnes et ossa, non autem hae carnes et haec ossa, quae sunt principia Socratis et Platonis. Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium, sed esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto; et tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

Adhuc: magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale; multa enim intellectu capimus quae in materia esse non possunt; ex quo contingit quod cuilibet rectae lineae finitae potest mathematice fieri additio, non autem naturaliter; raritas etiam corporum, velocitas motuum, et diversitas figurarum in infinitum augeri comprehenditur secundum intellectum, quamvis sit impossibile in natura sic esse. Substantiae autem separatae sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. Major igitur multiplicitas in eis est possibilis quam in rebus materialibus secundum proprietatem et rationem pensatam generis utriusque. In perpetuis autem non differt esse et posse. Excedit igitur multitudo substantiarum separatarum multitudinem materialium corporum.

His autem attestatur sacra Scriptura; dicitur enim (Dan. VII. 10.): *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia adsistebant ei.* Et Dionysius etiam (XIII. cap. Coelest. hier.) dicit, quod numerus illarum substantiarum excedit omnem materialem multitudinem.

Per hoc autem excluditur error dicentium substantias separatas secundum numerum motuum coelestium, aut secundum numerum spherarum coelestium esse, et error Rabbi Moysis (Lib. II. c. 7.), qui dixit numerum angelorum, qui in Scriptura ponitur, non esse numerum separatarum substantiarum, sed virtutum in istis inferioribus, sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscentiae, et sic de aliis.

CAPUT XCIII.

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE NON SUNT MULTAE UNIUS SPECIEI.

(I. part. quaest. L. art. 4. et II. Sent. dist. 3. art. 4.).

Ex his autem, quae de istis substantiis praemissa sunt, ostendi potest quod non sunt plures substantiae separatae unius speciei.

Ostensum est enim supra (c. 51.) quod substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam signat diffinitio, quae est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species sub

sistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt, nisi sint plures species.

Adhuc: quaecumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quae ex forma procedit inducit diversitatem speciei; quae autem est ex materia inducit diversitatem secundum numerum; substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.

Amplius: ad hoc sunt plura individua in una specie, in rebus corruptibilibus, ut natura speciei quae non potest perpetuo conservari in uno individuo conservetur in pluribus; unde, etiam in corporibus incorruptibilibus, non est nisi unum individuum in una specie. Substantiae autem separatae natura potest conservari in uno individuo, eo quod sunt incorruptibiles, ut supra (c. 55.) ostensum est. Non igitur oportet esse plura individua in illis substantiis ejusdem speciei.

Item: id quod est speciei in unoquoque dignius est eo quod est individuationis principium praeter rationem speciei exsistens; multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis et perfectionis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversae, quam quod sint multae secundum numerum in eadem specie.

Praeterea: substantiae separatae sunt perfectiores quam corpora coelestia. Sed in corporibus coelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei, tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei, tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod sua species ordinatur, sicut praecipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.

CAPUT XCIV.

QUOD SUBSTANTIA SEPARATA ET ANIMA NON SUNT UNIUS SPECIEI.

(II. Sent. dist. 3. art. 6.).

Ex his autem ulterius ostenditur quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis.

Major enim est differentia animae humanae a substantia separata quam unius substantiae separatae ab alia. Sed substantiae separatae omnes ad invicem specie differunt, ut ostensum est (c. 93.). Multo igitur magis substantia separata ab anima.

Amplius: unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei; quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species. Esse autem animae humanae et substantiae separatae non est unius rationis; nam in esse substiantiae separatae non potest communicare corpus sicut potest communicare in esse animae humanae, quae secundum esse unitur corpori ut forma materiae. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis.

Adhuc: quod habet secundum seipsum speciem non potest esse ejusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. Substantia autem separata habet per seipsam speciem: anima autem non, sed est pars speciei humanae. Impossibile est igitur quod anima sit ejusdem speciei cum substantiis separatis, nisi forte homo esset ejusdem speciei cum illis; quod patet esse impossibile.

Praeterea: ex propria operatione rei percipitur species ejus; operatio enim demonstrat virtutem, quae indicat essentiam. Propria autem operatio substantiae separatae et animae intellectivae est intelligere; est autem omnino alius modus intelligendi substantiae separatae et animae; nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo, non autem substantia separata, quum non habeat organa corporea in quibus oportet esse phantasmata. Non sunt igitur anima humana et substantia separata unius speciei.

CAPUT XCV.

QUOMODO ACCIPIATUR GENUS ET SPECIES IN SUBSTANTIIS SEPARATIS.

(I. part. quaest. L. art. 2. ad 1.).

Oportet autem considerare secundum quid diversificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus, quae sunt diversarum specierum unius generis exsistentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali; natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine, respectu naturae intellectivae, ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Si igitur substantiae separatae non sunt ex materia et forma compositae, ut ex praemissis (c. 50.) patet, non apparet secundum quid in eis genus et differentia specifica accipi possit.

Scire igitur oportet quod diversae rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu, aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia; et eodem modo discurrenti per singula apparet unam speciem supra aliam aliquem gradum perfectionis adjicere, sicut animalia super plantas et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam, una species alia perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior; propter quod Aristoteles in octavo Metaph. (t. c. 10.) dicit quod distinctiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta vel addita speciem numeri variat; per quem modum, in diffinitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur. Ratio igitur determinatae speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur; et, quia in rebus ex materia et forma compositis forma est quasi terminus, id autem quod terminatur per eam est materia vel materiale, oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali; et ideo ex differentia et genere fit unum, sicut ex materia et forma; et sicut una et eadem est natura quae ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quamdam naturam super genus, sed est quaedam determinatio ipsius naturae generis; ut, si genus accipiatur animal pedes habens, differentia ejus est duos pedes habens; quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere manifestum est.

Unde patet quod accidit generi et differentiae quod determinatio quaedam, quam differentia importat, ex alio principio causetur quam a natura generis; ex hoc quod natura quam signat diffinitio est composita ex materia et forma, sicut ex terminante et terminato. Si igitur aliqua natura est simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes, quarum una sit terminans et alia terminata. Ex ipsa igitur ratione naturae sumetur ratio generis; ex terminatione autem ejus secundum quod est in tali gradu entium, sumetur ejus differentia specifica.

Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura non est terminata, sed infinita in se, sicut supra (Lib. I. c. 43.) ostensum est de natura divina, non est in ea accipere neque genus, neque speciem; quod est consonum his quae supra (Lib. I. c. 25.) ostendimus.

Patet etiam ex praemissis, quod quum diversae species in substantiis separatis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur, in una autem specie non sint plura individua, quod non sunt in substantiis separatis duae aequales secundum ordinem, sed una naturaliter est altera superior.

Unde et (Job XXXVIII. 33.) dicitur: *Numquid nosti ordinem coeli?* Et Dionysius dicit (X. cap. Coelest. hier.), quod, sicut in tota angelorum multitudine est hierarchia suprema, media et infima, ita in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius et infimus, et in quolibet ordine supremi, medii et infimi.

Per hoc autem excluditur Origenis positio, qui dixit (Περὶ Ἀρχ. c. 5. 6. 7. et 8.) a principio omnes substantias spirituales aequales creatas fuisse, inter quas etiam animas connumerat; diversitas autem quae in hujusmodi substantiis invenitur, quod quaedam est unita corpori, quaedam non unita, et quaedam altior, quaedam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Ostensum est autem (c. 46. 93. et 94.), hanc differentiam graduum naturalem esse, et quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis, nec ipsae substantiae separatae ad invicem, nec etiam secundum ordinem naturae aequales.

CAPUT XCVI.

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE NON ACCIPIUNT COGNITIONEM EX SENSIBILIBUS.

(I. part. quest. LV. art. 2.).

Ex praemissis ostendi potest quod substantiae separatae non accipiunt intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus.

Sensibilia enim, secundum suam naturam, nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum; omnis igitur substantia cognoscitiva, ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam, et per consequens habet corpus naturaliter unitum, cum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit. Substantiae autem separatae non habent corpora naturaliter sibi unita, ut superius (c. 91.) est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.

Amplius: altioris virtutis oportet esse altius objectum. Virtus autem intellectiva substantiae separatae est altior quam vis intellectiva animae humanae, quum intellectus animae humanae sit infimus in ordine intellectuum,

ut ex praemissis (c. 78.) habetur; intellectus autem humanae animae objectum est phantasma, ut supra (c. 60.) dictum est, quod est superius in ordine objectorum quam res sensibilis extra animam exsistens, sicut ex ordine virtutum cognitivarum apparet. Objectum igitur substantiae separatae non potest esse exsistens extra animam ut ab ea immediate accipiat cognitionem, neque phantasma; relinquitur igitur quod objectum intellectus substantiae separatae sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine objectorum cognoscibilium, nisi id quod est intelligibile actu. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus, sed intelligunt ea quae sunt per seipsa etiam intelligibilia.

Adhuc: secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Sed ea quae sunt secundum seipsa intelligibilia sunt superiora, in ordine intelligibilium, his quae non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia; ejusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta, nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia; hujusmodi autem intelligibilia sunt quae intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiae separatae, quum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quae sunt secundum se intelligibilia actu.

Amplius: modus operationis propriae alicujus rei proportionaliter respondet modo substantiae et naturae ipsius. Substantia autem separata est intellectus per se exsistens, non in corpore aliquo. Operatio igitur intellectualis ejus erit intelligibilium quae non sunt fundata in aliquo corpore. Omnia autem intelligibilia a sensibilibus accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata, sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus, quae sunt in organis corporeis. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

Adhuc: sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles, ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium exsistens, est in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex praemissis (c. 59.) patet. Sed ea quae sunt in ordine sensibilium supra materiam primam, habent in actu suam formam per quam constituuntur in esse sensibili. Substantiae igitur separatae, quae sunt in ordine intelligibilium supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibili; intellectus enim accipiens cognitionem a sensibilibus non est actu in esse intelligibili, sed in potentia. Substantia igitur separata non accipit cognitionem a sensibilibus.

Adhuc: perfectio naturae superioris non dependet a natura inferiori. Perfectio autem substantiae separatae, quum sit intellectualis, est in intelligendo. Earum igitur intelligere non dependet a rebus sensibilibus, sic quod ab eis cognitionem accipiant.

Patet autem ex hoc quod, in substantiis separatis, non est intellectus agens et possibilis, nisi forte aequivoce. Intellectus enim possibilis et agens in anima intellectiva inveniuntur, propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam a sensibilibus; nam intellectus agens est qui facit species, a sensibilibus acceptas, esse intelligibiles; intellectus autem possibilis est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. Quum igitur substantiae separatae non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens et possibilis. Unde et Aristoteles in tertio De anima (t. c. 17.), intellectum possibilem et agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni.

Item manifestum est, in eisdem, quod localis distantia cognitionem animae

separatae impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum, nisi per accidens, in quantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum; intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, quum sint a materia corporali separata. Quum igitur substantiae separatae non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur.

Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem, unde non mensurat nisi ea quae aliqualiter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiae separatae est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostrae adjacet tempus, ex eo quod phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus; et inde est quod, in compositione et divisione, semper noster intellectus adjungit tempus praeteritum, vel futurum, non autem intelligendo *quod quid est;* intelligit enim *quod quid est* abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus; unde, secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit; componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus.

CAPUT XCVII.

QUOD INTELLECTUS SUBSTANTIAE SEPARATAE SEMPER ACTU INTELLIGIT.

Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu.

Quod enim est quandoque in actu, quandoque in potentia mensuratur tempore. Intellectus autem substantiae separatae est supra tempus, ut probatum est (c. 96.). Non est igitur quandoque intelligens actu, et quandoque non.

Item: omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes, ut ex praemissis patet, nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint intelligentes actu semper.

Item: substantiae separatae movent per intellectum corpora coelestia, secundum philosophorum doctrinam (decimo secundo Metaphys. t. c. 36. et 37.). Motus autem corporum coelestium est semper continuus. Intelligere igitur substantiarum separatarum est continuum et semper. Hoc autem idem sequitur, etsi non ponantur moventes corpora coelestia, quum sint altiores corporibus coelestibus. Unde, si propria operatio corporis coelestis, quae est motus ipsius, est continua, multo magis propria operatio substantiarum separatarum, quae est intelligere.

Amplius: omne quod quandoque operatur et quandoque non operatur movetur per se, vel per accidens; unde et hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quae est circa partem sensibilem, ut dicitur in octavo Physic. (t. c. 51.). Sed substantiae separatae non

moventur per se, quia non sunt corpora; neque moventur per accidens, quia non sunt unitae corporibus. Igitur operatio propria, quae est intelligere, est in eis continua et non intercisa.

CAPUT XCVIII.

QUOMODO UNA SUBSTANTIA SEPARATA INTELLIGIT ALIAM.

(I. part. quaest. LVI. art. 2.).

Si autem substantiae separatae intelligunt ea quae sunt per se intelligibilia, ut (c. 96.) est ostensum, per se autem intelligibilia sunt substantiae separatae; immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile, ut ex superioribus (Lib. I. c. 44. et 75.) patet, sequitur quod substantiae separatae intelligant, sicut propria objecta, substantias separatas. Unaquaeque igitur et seipsam et alias cognoscet. Seipsam quidem unaquaeque earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut potentia exsistens in esse intelligibili; fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu; unde et forma est principium cognitionis rei, quae per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili. Et propter hoc dicit Aristoteles in tertio De anima (t. c. 15.) quod est cognoscibilis sicut et alia, scilicet per species a phantasmatibus acceptas sicut per formas proprias. Substantiae autem separatae sunt secundum suam naturam ut actu exsistentes in esse intelligibili; unde unaquaeque earum seipsam per suam essentiam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei. Quum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti, una autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturam generis, differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex praemissis (c. 93.) apparet, videtur sequi quod una earum aliam non cognoscat quantum ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem.

Dicunt ergo quidam (Avicen. Metaphys. tr. IX. c. 4.) quod una substantiarum separatarum est causa effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae, eo quod unumquodque agens agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris sicut in causa est similitudo effectus, in inferiori autem similitudo superioris est, sicut in effectu est similitudo suae causae. In causis autem non univocis, similitudo effectus est in causa eminentius; causae autem similitudo in effectu, inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorum, quum non sint unius speciei, sed in diversis gradibus constitutae. Cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem, secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo; superior autem inferiorem, eminentiori modo. Et hoc est quod in libro De causis dicitur quod « intelli-

gentia scit quod est sub se et quod est supra se, per modum suae substantiae, quia alia est causa alterius ».

Sed, quum superius (c. 50.) sit ostensum quod substantiae separatae intellectuales non sunt compositae ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis. Creare autem solius Dei est, ut supra (c. 21.) ostensum est. Non poterit igitur una substantiarum separatarum esse alterius causa.

Praeterea: ostensum est (c. 15.) quod principales partes universi omnes sunt a Deo immediate creatae; non est igitur una earum ab alia. Unaquaeque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus universi multo amplius quam sol vel luna, quum unaquaeque earum habeat propriam speciem et nobiliorem quam quaevis species corporalium rerum. Non igitur una earum causatur ab alia, sed omnes immediate a Deo.

Sic igitur, secundum praedicta, quaelibet substantiarum separatarum cognoscit Deum naturali cognitione secundum modum suae substantiae, per quam similes sunt Deo sicut causae; Deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earum omnium in se similitudinem habens. Non autem hoc modo una substantiarum separatarum poterit cognoscere aliam, quum una non sit causa alterius.

Considerandum est igitur quod, quum nulla hujusmodi substantiarum secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum supra propriam substantiam oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas quaelibet earum alia in propria natura cognoscere possit.

Hoc autem sic manifestum esse potest. Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quidquid enim esse potest intelligi potest. Quum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum ejus; talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina, ut in primo (c. 25. et 43.) ostensum est; omnis autem alia natura, quum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quaelibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantum; intellectus autem possibilis nequaquam, sed per speciem intelligibilem, sicut supra dictum est. Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis; unde, quum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipsa, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illae similitudines erunt actus ejus, in quantum est intellectualis. Non autem est possibile quin istae similitudines sint plures, quia jam ostensum est paulo ante quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita. Sicut autem natura substantiae separatae non est infinita, sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea exsistens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis. Unde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures hujusmodi similitudines. Quanto autem aliqua substantia separata est superior, tanto ejus natura est divinae

naturae similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale, perfectum et bonum, et propter hoc universaliorem boni et entis participationem habens; et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori exsistentes sunt minus multiplicatae et magis universales. Et hoc est quod Dionysius dicit in decimo secundo Coelest. hier., quod angeli superiores habent scientiam magis universalem; et in libro De causis (propos. 10.) dicitur quod intelligentiae superiores habent formas magis universales. Summum autem hujusmodi universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit; infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coaequata.

Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfecta cognitio, sicut apud nos; per similitudinem enim animalis, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem hominis, per quam cognoscimus speciem completam; cognoscere enim aliquid secundum genus tantum est cognoscere imperfecte, et quasi in potentia; cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso; unde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, et per consequens nec hominem, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quae est in substantia separata est universalioris virtutis, ad plura repraesentanda sufficiens, et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem; est enim universalis virtute ad modum formae agentis in causa universali, quae quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis, aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum praedictarum. Exempla igitur hujus, ut dictum est, in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu divino et humano. Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia; homo autem ad diversa cognoscenda diversas similitudines requirit, quin etiam quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest; unde his qui sunt tardi intellectus oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam.

Quum autem substantia separata, in sua natura considerata, sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur, non est aestimandum quod sit denudata ab omnibus hujusmodi similitudinibus; haec enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, ut dicitur in tertio De anima (t. c. 14.). Neque est etiam aestimandum quod aliquas earum habeat in actu, et alias in potentia tantum; sicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam in actu, et alias in potentia; et sic intellectus possibilis noster, quum jam sumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secundum alia vero in potentia. Quum enim illae substantiae separatae non moveantur, neque per se, neque per accidens, ut ostensum est (c. 97.), omne quod est in eis in potentia oportet esse in actu; alias exirent de potentia in actum, et sic moverentur per se, vel per accidens. Est igitur in eis potentia et actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus coelestibus quantum ad esse naturale. Materia enim corporis coelestis ita perficitur per suam formam quod non remanet in potentia ad aliquas formas; et similiter intellectus sub-

stantiae separatae totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem; intellectus autem possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus quibus unitur ut forma; sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles quod remanet in potentia ad alias. Et propter hoc dicitur, in libro De causis, quod intelligentia est plena formis, quia scilicet tota potentialitas intellectus ejus completa est per formas intelligibiles; et sic, per hujusmodi intelligibiles species, una substantia separata aliam intelligere potest.

Forte autem alicui videri potest quod, quum substantia separata per essentiam sit intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas species intelligibiles una ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substantiae intellectae. Hoc enim quod substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substantiis materialibus ex hoc quod non sunt per suam essentiam intelligibiles actu; unde oportet quod per intentiones abstractas intelligantur. Huic etiam videtur consonare dictum Philosophi, dicentis in decimo secundo Metaph. (t. c. 51.) quod in substantiis separatis a materia non differt intellectus, intelligere, et quod intelligitur.

Hoc autem, si concedatur, habet dubitationes non paucas.

Primo quidem, quia intellectus in actu est intellectum in actu, secundum doctrinam Aristotelis (tertio De anima, t. c. 19. et 27.). Difficile est autem videre quomodo una substantia separata sit unum alteri, dum intelligit ipsam.

Adhuc: omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet sicut calefactio calori; unde et illud videmus cujus specie visus informatur. Non videtur autem esse possibile quod una substantia separata sit forma alterius, quum habeat unaquaeque esse separatum ab alia. Impossibile igitur videtur quod una videatur ab altera per essentiam suam.

Amplius: intellectum est perfectio intelligentis; non potest autem inferior substantia separata esse perfectio superioris. Sequeretur etiam quod superior inferiorem non intelligeret, si per essentiam suam unaquaeque intelligeretur et non per speciem aliam.

Item: intelligibile est intra intellectum, quantum ad id quo intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem ejus in ipsa.

Et hoc quidem oportet verum esse, secundum sententiam Aristotelis, qui ponit (tertio De anima, t. c. 19. et 27.) quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu; unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam; et secundum hoc est idem intellectus et intellectum et intelligere. Secundum autem positionem Platonis (decimo De repub. c. 6.), intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per ejus essentiam intelligere, dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens et continens; inferior vero superiorem, quasi eam capiens ut sui perfectionem.

Unde et Dionysius dicit (IV. cap. De div. nomin.) quod superiores substantiae intelligibiles sunt quasi cibus inferiorum.

CAPUT XCIX.

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE MATERIALIA COGNOSCUNT.

(I. part. quaest. LVII. art. 1.).

Per praedictas igitur formas intelligibiles, substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

Quum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu exsistens, oportet quod suum objectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Eas igitur substantia separata cognoscit.

Adhuc: quum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra (c. 95.) habitum est, oportet quod in specie superiori continuetur aliqualiter quod est in inferiori, sicut major numerus continet minorem. Quum igitur substantiae separatae sint supra substantias corporales, oportet quod ea quae sunt in substantiis corporalibus per modum materialem sint in substantiis separatis per modum intelligibilem; quod enim est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est.

Item: si substantiae separatae movent corpora coelestia, ut philosophi ponunt (decimo secundo Metaphys. t. c. 36. et 49.), quidquid provenit ex motu corporum coelestium attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eo quod movent mota, substantiis autem separatis moventibus sicut principalibus agentibus. Agunt autem et movent per intellectum. Sunt igitur causantes ea quae fiunt per motum corporum coelestium, sicut artifex operatur per sua instrumenta. Formae igitur eorum quae generantur et corrumpuntur sunt intelligibiliter in substantiis separatis; unde et Boëtius, in primo De Trinit. (c. 3.), dicit quod « ex formis quae sunt sine materia venerunt formae quae sunt in materia ». Cognoscunt igitur substantiae separatae non solum substantias separatas, sed etiam species rerum materialium; nam, si cognoscunt species generabilium et corruptibilium corporum tamquam propriorum effectuum, multo magis species corporum coelestium quasi propriorum instrumentorum. Quia vero intellectus substantiae separatae est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia, habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis, necesse est quod substantia separata quaelibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinen earum.

Quum autem intellectus in actu perfectio sit intellectum in actu, potest alicui videri quod substantia separata non intelligat res materiales; inconveniens enim videtur quod res materialis sit perfectio substantiae separatae. Sed, si recte consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis, secundum suam similitudinem quam habet in intellectu; non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri. Similitudo autem rei materialis in intellectu substantiae separatae est immaterialiter, secundum modum substantiae separatae, non secundum modum substantiae materialis. Unde non est inconveniens si haec similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiae separatae sicut propria forma ejus.

CAPUT C.

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE COGNOSCUNT SINGULARIA.

(I. part. quaest. LVII. art. 7.).

Quia vero similitudines rerum, in intellectu substantiae separatae, sunt universaliores quam in intellectu nostro, et efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoscatur per similitudines rerum materialium, substantiae separatae non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

Quum enim species rerum in intellectu exsistentes oporteat esse immateriales, non poterunt, secundum quod sunt in intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quae per materiam individuantur, eo quod species intellectus nostri in tantum sunt contractae virtutis quod una ducit solum in cognitionem unius; unde, sicut similitudo naturae generis non potest ducere in cognitionem generis et differentiae, ut per eam species cognoscatur, ita similitudo naturae speciei non potest deducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium quae sunt principia materialia, ut per eam individuum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo vero intellectus substantiae separatae, quum sit universalis virtutis, una et immaterialis exsistens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, quae sunt principia materialia, ita quod per eam substantia separata non solum materiam generis et speciei, sed etiam individui cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur quod forma per quam cognoscit sit materialis, vel quod sint infinitae secundum numerum individuorum.

Adhuc: quod potest inferior virtus potest et superior, sed eminentius; unde virtus inferior operatur per multa, ubi virtus superior per unum tantum operatur; virtus enim, quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur, unde videmus quod diversa genera sensibilium, quae quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturae quam substantia separata; ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quae est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet intellectum.

Item: species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum, et intellectum substantiae separatae; ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus; unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt; ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis; habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formae, sed materiae, quae est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

Praeterea: si corpora coelestia moventur a substantiis separatis, secundum philosophorum positionem (decimo secundo Metaphys. t. c. 36. et 37.), quum substantiae separatae agant et moveant per intellectum, oportet quod cognoscant mobile quod movent, quod est quoddam particulare; nam universalia immobilia sunt. Situs etiam, qui renovantur per motum, sunt quaedam singularia quae non possunt ignorari a substantia movente per intellectum. Oportet igitur dicere quod substantiae separatae singularia cognoscant istarum materialium rerum.

CAPUT CI.

UTRUM SUBSTANTIAE SEPARATAE NATURALI COGNITIONE COGNOSCANT OMNIA SIMUL.

Quia vero intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu, idem autem non potest simul esse multa in actu, impossibile videtur quod intellectus substantiae separatae habeat species intelligibilium diversas, sicut jam supra dictum est.

Sed sciendum est quod non omne illud est intellectum in actu cujus species intelligibilis actu est in intellectu; quum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur intelligendo actu; vel, si habet plures, ut utatur una ipsarum. Unde et ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. Substantia igitur intellectualis, per plures species cognoscens, utitur una quam vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quae per unam speciem cognoscit; omnia enim sunt ut unum intelligibile, in quantum sunt per unum cognita, sicut et intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita vel relata ut unum quoddam. Ea vero quae per diversas species cognoscit non cognoscit simul; et ideo, sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum. Est igitur in intellectu substantiae separatae quaedam intelligentiarum successio; non tamen motus proprie loquendo, quum non succedat actus potentiae, sed actus actui. Intellectus autem divinus, quia per unum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, et sua actio est sua essentia, omnia simul intelligit; unde in intelligentia ejus non cadit aliqua successio, sed suum intelligere est totum simul perfectum, permanens per omnia saecula saeculorum. Amen.

LIBER TERTIUS

CAPUT I.

PROOEMIUM AD SEQUENTIA.

Deus magnus Dominus, et Rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam, quia in manu ejus sunt omnes fines terrae, et altitudines montium ipse conspicit. Quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud, et siccam manus ejus formaverunt (Psal. XCIV. 3–5.).

Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, ostensum est superius (Lib. I. c. 13.), quod ex sui perfectionis abundantia omnibus exsistentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et primum principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis, ut ex superioribus (Lib. II. c. 23.) est manifestum. Unde consequens est ut factorum suorum sit dominus; nam super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget nec materiae fundamento, quum sit totius esse universalis effector. Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur; bonum enim et finis est objectum proprium voluntatis; unde necesse est ut quae ex voluntate procedunt ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquaeque res per suam consequitur actionem, quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt. Necesse est igitur ut Deus, qui est in se naturaliter perfectus et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector exsistat, a nullo utique directus; nec est aliquid quod ab ejus regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et in regendo perfectus. Hujus vero regiminis effectus in diversis apparet diversimode, secundum differentiam naturarum.

Quaedam namque sic a Deo producta sunt, ut intellectum habentia, ejus similitudinem gerant et imaginem repraesentent; unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem; quae, si in sua directione regimini divino subdantur, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur; repelluntur autem, si secus in sua directione processerint.

Alia vero, intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur; quorum quaedam, incorruptibilia exsistentia, sicut in esse

naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis praestitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur; sicut sunt corpora coelestia, quorum motus semper uniformiter procedunt.

Alia vero, corruptibilia exsistentia, naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum completur; nam, uno corrupto, aliud generatur. Et similiter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt; qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet quod nec illa quae ab ordine primi regiminis exorbitare videntur potestatem primi regentis evadunt; nam et haec corruptibilia corpora, sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati ejus perfecte subduntur.

Hoc igitur divino repletus spiritu Psalmista considerans, ut nobis divinum regimen demonstraret,

Primo describit nobis primi regentis perfectionem: naturae quidem, in hoc quod dicit: *Deus;* potestatis, in hoc quod dicit: *Magnus Dominus,* quasi nullo indigens ad suae potestatis effectum producendum; auctoritatis, in hoc quod dicit: *Rex magnus super omnes deos*, quia, etsi sint multi regentes, ejus tamen regimini omnes subduntur;

Secundo autem nobis describit regiminis modum: et quidem quantum ad intellectualia, quae, ejus regimen sequentia, ab ipso consequuntur ultimum finem qui est ipse; et ideo dicit: *Quia non repellet Dominus plebem suam;* quantum vero ad corruptibilia, quae, etiamsi exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur; unde dicit: *Quia in manu ejus sunt omnes fines terrae;* quantum vero ad coelestia corpora, quae omnem altitudinem terrae excedunt, id est corruptibilium corporum, et semper rectum ordinem divini regiminis servant; unde dicit: *Et altitudines montium ipse conspicit;*

Tertio vero ipsius universalis regiminis rationem assignat, quia necesse est ut ea quae a Deo sunt condita ab ipso etiam regantur; et hoc est quod dicit: *Quoniam ipsius est mare,* etc.

Quia ergo, in primo, de perfectione divinae naturae prosecuti sumus, in secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est omnium rerum productor et dominus, restat igitur, in hoc tertio, prosequi de perfecta auctoritate, sive dignitate ipsius, secundum quod est omnium rerum finis et rector. Erit ergo hoc ordine procedendum, ut primo agatur de ipso, secundum quod est rerum omnis finis; secundo, de regimine universali ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat; tertio, de speciali ipsius regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes.

CAPUT II.

QUOD OMNE AGENS AGIT PROPTER FINEM.

(I. part. quaest. XLIV. art. 4. et I-II. quaest. 1. art. 2.).

Ostendendum est igitur primo quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis; hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem,

deficiens autem dicitur deficere a fine intento, sicut patet in medico agente ad sanitatem et homine currente ad certum terminum; nec differt, quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem sit cognoscens vel non; sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittae. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit; non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefectio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones, secundum diversitatem activorum, specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum et sanatio ad sanitatem, quandoque autem non, sicut intelligere et sentire; et, si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem, quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

Adhuc: in omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus ultra quod agens non quaerit aliquid; sicut actio medici est usque ad sanitatem, eo vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non quaerit aliquid; alias enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia, quum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.

Amplius: si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum vel non. Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones; quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse, quum non sit infinita pertransire; quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri, et quod est impossibile fieri, est impossibile facere; impossibile est igitur quod agens incipiat facere aliquod factum ad quod praeexiguntur actiones infinitae. Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem hujusmodi actionum esse, vel secundum ordinem virtutum activarum, sicut si homo sentit ut imaginetur, imaginatur autem ut intelligat, intelligit autem ut velit; vel secundum ordinem objectorum, sicut si considero corpus ut considerem animam, quam considero ut considerem substantiam separatam, quam considero ut considerem Deum; non autem est possibile procedere in infinitum, neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in secundo Metaphys. (t. c. 10.): forma enim est agendi principium; neque in objectis, sicut neque in entibus, quum sit unum ens primum, ut supra probatum est (Lib. I. c. 13.).

Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant; oportet igitur esse aliquid, quo habito, conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.

Item: in his quae agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum, et principia activa respectu sequentium. Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones, sicut dictum est, procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere; quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

Adhuc: omne agens vel agit per naturam vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem; agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et

ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconcipiente exsistit tota similitudo effectus, ad quam per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexsistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur; nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

Amplius: peccatum non invenitur nisi in his quae sunt propter finem; nec enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo ad quod non est; medico enim imputatur ad peccatum si deficiat a sanando naturam, non autem aedificatori aut grammatico; sed peccatum invenimus in his quae fiunt secundum artem, sicut quum grammaticus non recte loquitur, et in his quae sunt secundum naturam, sicut patet in partubus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam quam agens secundum artem, et a proposito, agit propter finem.

Item: si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus.

Sunt autem aliquae actiones quae non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicrae, et contemplatoriae, et actiones quae absque attentione fiunt, sicut confricatio barbae et hujusmodi, ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem.

Sed sciendum quod actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt finis; actiones autem ludicrae interdum sunt finis, sicut quum quis solum ludit propter delectationem quae in ludo est, quandoque autem sunt propter finem, sicut quum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus; actiones autem quae fiunt sine attentione non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione vel naturali principio, sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbae, quae fit sine attentione intellectus; et tamen haec ad aliquos fines tendunt, licet praeter ordinem intellectus.

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error (Empedoc. et Democ. apud Aristot. secundo Phys. t. c. 22. et 43.), qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiae, causam finalem a rebus penitus subtrahentes.

CAPUT III.

QUOD OMNE AGENS AGIT PROPTER BONUM.

(I. part. quaest. CV. art. 5. et De verit. quaest. XXII. art. 1.).

Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.

Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi

propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est alicui est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

Praeterea: finis est in quo quiescit appetitus agentis, vel moventis, et ejus quod movetur. Hoc autem est de ratione boni ut terminet appetitum; nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

Adhuc: omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur, vel ut conservetur secundum speciem, vel individuum, vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est, et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

Amplius: omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem; si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis; si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

Item: omne agens agit secundum quod est actu: agendo autem tendit in sibi simile; igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni; nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

Adhuc: agens per intellectum agit propter finem, sicut determinans sibi finem; agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est (c. praec.), non tamen determinat sibi finem, quum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni; intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est objectum voluntatis; ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem, nisi secundum quod est bonum, quum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

Item: ejusdem rationis est fugere malum et appetere bonum, sicut ejusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere; nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscujusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

Adhuc: quod provenit ex alicujus agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae, vel semper, vel frequentius quod melius est; sicut in plantis folia sic esse disposita ut producant fructus, et partes animalium sic disponi ut animal salvari possit. Si ergo haec eveniunt praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidens a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile; nam ea quae accidunt semper vel frequenter non sunt casualia neque fortuita, sed quae accidunt in paucioribus. Naturale ergo agens intendit ad id quod melius est, et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

Item: omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere in quantum movetur. Quod autem movetur, quum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum; per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

Hinc est quod philosophi, diffinientes bonum, dixerunt: « Bonum est quod omnia appetunt »; et Dionysius (IV. cap. De divin. nomin.) dicit quod « omnia bonum et optimum concupiscunt ».

CAPUT IV.

QUOD MALUM EST PRAETER INTENTIONEM IN REBUS.

(I. Sent. dist. 39. quaest. II. art. 2.).

Ex hoc autem apparet quod malum est praeter intentionem in rebus, et incidit praeter intentionem agentium.

Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat in intentione, sive intentum ab agente, manifestum est praeter intentionem accidere. Malum autem diversum est a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum praeter intentionem eveniens.

Item: defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis, sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute activa, non secundum id quod defectum virtutis patitur; secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti; quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit praeter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum praeter intentionem.

Adhuc: ad idem tendit motus mobilis et motio moventis. Mobile autem tendit per se ad bonum, ad malum autem per accidens, et praeter intentionem; quod quidem maxime in generatione et corruptione apparet. Materia enim, quum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et privationem formae jam habitae, sicut, quum est sub forma aëris, est in potentia ad formam ignis, et privationem formae aëris, et ad utrumque transmutatio materiae terminatur simul: ad formam quidem ignis, secundum quod generatur ignis; ad privationem autem formae aëris, secundum quod corrumpitur aër. Non autem intentio et appetitus materiae est ad privationem, sed ad formam; non enim tendit ad impossibile; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse, esse vero eam sub forma est possibile; igitur quod terminetur ad privationem est praeter intentionem; terminatur autem ad eam in quantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formae de necessitate consequitur. Transmutatio ergo materiae in generatione et corruptione per se ordinatur ad formam; privatio vero consequitur praeter intentionem; et similiter oportet esse in omnibus motibus, et ideo in quolibet motu est generatio et corruptio secundum quid; sicut, quum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Bonum autem est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium; malum autem secundum quod est privata actu debito. Omne igitur quod movetur tendit in suo motu pervenire ad bonum, pervenit autem ad malum praeter intentionem. Igitur, quum omne agens et movens intendat ad bonum, malum provenit praeter intentionem agentis.

Amplius: in agentibus per intellectum et aestimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem; in illud enim tendit intentio quod ap-

prehenditur ut finis. Si ergo perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem; sicut si aliquis intendat comedere mel et comedat fel, credens illud esse mel, hoc erit praeter intentionem. Sed omne agens per intellectum intendit aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus (c. 3.) patet; si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit praeter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum nisi praeter intentionem.

Quum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicujus agentis, nisi praeter intentionem. Hinc est quod Dionysius dicit (IV. cap. De divin. nomin.), quod « malum est praeter intentionem et voluntatem ».

CAPUT V.

RATIONES CONTRA DETERMINATAM VERITATEM.

Sunt autem quaedam quae huic sententiae adversari videntur.

Quod enim accidit praeter intentionem agentis dicitur esse fortuitum et casuale, et in paucioribus accidens. Malum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale, neque ut in paucioribus accidens, sed semper, vel in pluribus; in naturalibus enim semper generationi corruptio adjungitur; in agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit, quum difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo, ut dicit Aristoteles in secundo Ethic. (c. 9.). Non igitur videtur malum esse proveniens praeter intentionem.

Item: Aristoteles in tertio Ethic. (c. 4.) expresse dicit quod malitia est voluntarium, et probat per hoc quod aliquis operatur injusta voluntarie. Irrationabile autem est operantem voluntarie injusta non velle injustum esse, et voluntarie stuprantem non velle incontinentem esse; et per hoc etiam legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum praeter voluntatem vel intentionem esse.

Praeterea: omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio. Finis igitur ejus, qui est privatio, habens rationem mali, est intentus a natura, sicut etiam forma et bonum, quae sunt generationis finis.

CAPUT VI.

SOLUTIO RATIONUM PRAEMISSARUM.

Ut autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quod malum considerari potest, vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius.

Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est, et debet habere; si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia, etsi natus est habere, non tamen est ei debitum ut habeantur; est tamen malum si non habeat manus, quas natus est, et debet habere, si sit perfectus; quod tamen non est malum avi. Omnis autem pri-

vatio, si proprie, et stricte accipiatur, est ejus quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta est ratio mali. Materia autem, quum sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita, quum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu; quaelibet tamen earum est debita alicui eorum quae ex materia constituuntur; nam non potest esse aqua nisi habeat formam aquae, nec potest esse ignis nisi habeat formam ignis. Privatio igitur hujusmodi formae comparata ad materiam non est malum naturae, sed comparata ad id cujus est forma est malum ejus, sicut privatio formae ignis est malum ignis. Et, quia tam privationes quam habitus et formae non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subjecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subjectum in quo est, erit malum simpliciter; sin autem, erit malum alicujus, et non simpliciter; hominem igitur privari manu est malum simpliciter; materiam autem privari forma aëris non est malum simpliciter, sed est malum aëris. Privatio autem ordinis aut commensurationis debitae in actione est malum actionis; et, quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum exsistat.

His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est praeter intentionem oportet esse fortuitum vel casuale, ut prima ratio proponebat. Si enim quod est praeter intentionem sit consequens ad id quod est intentum, vel semper, vel sicut frequenter, non eveniet fortuito vel casualiter, sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas semper, vel frequenter, non erit fortuitum nec casuale; esset autem casuale, si sequeretur ut in paucioribus. Malum ergo corruptionis naturalis, etsi sequatur praeter intentionem generantis, consequitur tamen semper; nam semper formae unius est adjuncta privatio alterius; unde corruptio non evenit casualiter, neque ut in paucioribus, licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicujus, ut dictum est. Si autem sit talis privatio quae privet id quod est debitum generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut quum nascuntur partus monstruosi; hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans, quum agens intendat perfectionem generati.

Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activae; unde, si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur praeter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem, quum tale agens vel semper, vel frequenter patitur hunc virtutis defectum; erit autem casuale, si hic defectus raro talem comitatur agentem.

In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio; nam universalia non movent, sed particularia in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur habeat conjunctam privationem boni secundum rationem, vel semper, vel frequenter, sequitur malum morale, non casualiter, sed vel semper, vel frequenter, sicut patet in eo qui vult uti foemina propter delectationem, cui delectationi adjuncta est inordinatio adulterii; unde malum adulterii non sequitur casualiter; esset autem casuale malum, si ad id quod intendit sequeretur aliquod peccatum ut in paucioribus, sicut quum quis projiciens ad avem interficit hominem. Quod autem hujusmodi bona aliquis intendat, ut in pluribus, quibus privationes boni secundum rationem consequantur, ex hoc provenit quod plures

vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia non sunt nobis manifesta, et magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus est operatio; ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

Ex quo patet quod, licet malum praeter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis quem quis propter se vult; voluntas autem est etiam ejus quod quis vult propter aliud, etiamsi simpliciter non vellet; sicut qui projicit merces in mare causa salutis, non intendit projectionem mercium, sed salutem; projectionem autem vult, non simpliciter, sed causa salutis. Similiter, propter aliquod bonum sensibile consequendum vult aliquis facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc; et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria sicut projectio mercium in mari.

Eodem autem modo patet solutio ad tertiam objectionem. Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis, et per consequens nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque. Non enim est de intentione naturae absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aër, quo exsistente non est aqua; hoc ergo quod est esse aërem intendit natura secundum se; hoc vero quod est non esse aquam non intendit nisi in quantum est conjunctum ei quod est esse aërem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentae, sed secundum accidens; formae vero, secundum se.

Patet ergo ex praemissis quod illud quod est simpliciter malum omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi; quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

CAPUT VII.

QUOD MALUM NON EST ALIQUA NATURA.

(I. part. quaest. XLVIII. art. 4.).

Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala.

Malum enim, ut dictum est (c. praec.), nihil est aliud quam privatio ejus quod quis natus est, et debet habere; sic enim apud omnes est usus hujus nominis, *malum*. Privatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

Adhuc: unumquodque secundum suam essentiam habet esse. In quantum autem habet esse, habet aliquod bonum; nam si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse bonum dicere, quum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est.

Amplius: omnis res vel est agens, vel est facta. Malum autem non potest esse agens, quia quidquid agit in quantum est actu exsistens et perfectum, et similiter non potest esse factum, nam cujuslibet generationis terminus est forma et bonum. Nulla igitur res, secundum suam essentiam, est mala.

Item: nihil tendit ad suum contrarium; unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens. Omne autem ens agendo intendit bonum, ut ostensum est (c. 3.). Nullum igitur ens, in quantum hujusmodi, est malum.

Adhuc: omnis essentia est alicui rei naturalis; si enim est in genere substantiae, est ipsa natura rei; si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicujus substantiae causetur, et sic illi substantiae erit naturalis, licet forte alteri substantiae non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquae. Quod autem est secundum se malum non potest esse alicui naturale; de ratione enim mali est privatio ejus quod est alicui natum inesse et debitum ei; malum igitur, quum sit ejus quod est naturale privatio, non potest esse alicui naturale; unde quidquid naturaliter inest alicui est bonum, et malum si ei desit. Nulla igitur essentia est secundum se mala.

Amplius: quidquid habet essentiam aliquam, aut ipsamet est forma, aut habet formam aliquam; per formam enim collocatur unumquodque in genere, vel specie. Forma autem, in quantum hujusmodi, habet rationem bonitatis, quum sit principium actionis et finis quem intendit omne faciens, et actus quo unumquodque habens formam perfectum est. Quidquid igitur habet essentiam aliquam, in quantum hujusmodi, est bonum. Malum igitur non habet essentiam aliquam.

Item: ens per actum et potentiam dividitur. Actus autem, in quantum hujusmodi, bonum est, quia, secundum quod aliquid est actu, secundum hoc aliquid est perfectum; potentia etiam bonum aliquid est; tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet, et etiam est actui proportionata, non ei contraria, et est in eodem genere cum actu, et privatio non competit ei nisi per accidens. Omne igitur quod est, quocumque modo sit, in quantum est ens, bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.

Amplius: probatum est in secundo hujus (c. 6.) quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem ostendimus (Lib. I. c. 41.). Quum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, in quantum est ens, esse malum.

Hinc est quod (Gen. I. 31.). dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona;* et (Eccli. III. 11.): *Cuncta fecit bona in tempore suo;* et (I. Tim. IV. 4.): *Omnis creatura Dei bona est.* Et Dionysius (IV. cap. De div. nomin.) dicit, quod « malum non est exsistens (scilicet per se), nec aliquid in exsistentibus quasi accidens, sicut albedo vel nigredo ».

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum ponentium aliquas res, secundum suas naturas, malas esse.

CAPUT VIII.

RATIONES CONTRA PRAEMISSAM CONCLUSIONEM.

Videtur autem quibusdam rationibus praedictae sententiae posse obviari.

Ex propria enim differentia specifica unumquodque speciem sortitur. Malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus et actibus moralibus; sicut enim virtus, secundum suam speciem, est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus, secundum suam speciem; et similiter de actibus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans

speciem aliquibus rebus; est igitur aliqua essentia, et aliquibus rebus naturalis.

Praeterea: utrumque contrariorum est natura quaedam; si enim nihil poneret alterum contrariorum, esset privatio vel negatio pura. Sed bonum et malum dicuntur esse contraria. Malum igitur est natura aliqua.

Item: bonum et malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele in Postpraedic. (c. I. in calce). Cujuslibet autem generis est essentia et natura aliqua; nam non-entis non sunt species, neque differentiae, et ita quod non est non potest esse genus. Malum est igitur aliqua essentia et natura.

Adhuc: omne quod agit est res aliqua. Malum autem agit, in quantum malum; repugnat enim bono, et corrumpit ipsum. Malum igitur, in quantum malum, est res aliqua.

Amplius: in quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquae habentes ordinem; negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus. Invenitur autem inter mala unum altero pejus. Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua.

Praeterea: res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura.

CAPUT IX.

RESPONSIO AD PRAEDICTAS OBJECTIONES.

Has autem rationes non difficile est solvere.

Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia moralia a voluntate dependent. Secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet quod est voluntarium. Voluntatis autem objectum est finis et bonum; unde a fine speciem moralia sortiuntur, sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primae differentiae sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine, qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum; quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis dicitur secundum speciem suam malum. Finis autem ille, etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut delectabile secundum sensum, vel aliquid hujusmodi; unde et in aliquibus animalibus sunt bona, et homini etiam, quum sunt secundum rationem moderata, et contingit quod est malum uni esse bonum alteri. Et ideo nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum, sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.

Ex quo etiam patet quod malum et bonum sunt contraria, secundum quod in genere moralium accipiuntur, non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat; sed malum privatio est boni, in quantum est malum.

Eodem etiam modo potest accipi dictum quod malum et bonum, prout

sunt in moralibus, sunt genera contrariorum; ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium, vel utrumque est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas, vel unum bonum et alterum malum, sicut liberalitas et illiberalitas. Est igitur malum morale et genus et differentia; non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum, sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem, qui repugnat debito fini rationis; sicut homo caecus est hominis individuum, non in quantum est caecus, sed in quantum est hic homo; et irrationale est differentia animalis, non propter privationem rationis, sed ratione talis naturae ad quam sequitur remotio rationis. Potest etiam dici quod Aristoteles dicit malum et bonum esse genera, non secundum propriam opinionem, quum inter prima decem genera (in quorum quolibet invenitur aliqua contrarietas) ea non connumeret, sed secundum opinionem Pythagorae, qui posuit bonum et malum esse prima genera, et prima principia; et in utraque eorum posuit esse decem prima contraria: sub bono quidem, finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum, et ultimo bonum; sub malo autem, infinitum, impar, plurale, sinistrum, foemininum, motum, curvum, tenebrae, altera parte longius, et ultimo malum. Sic autem, et in pluribus librorum logicalium locis, utitur exemplis secundum sententiam aliorum philosophorum, quasi probabilibus secundum illud tempus.

Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem; nam impossibile est, quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum. Omnium enim contrariorum unum est perfectum et alterum diminutum, quasi privationem quamdam habens admixtam; sicut album, et calidum sunt perfecta, frigidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata. Quia ergo omnis diminutio et privatio ad rationem mali pertinet, omnis autem perfectio et complementum ad rationem boni, semper in contrariis alterum sub ratione boni videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere; et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videntur.

Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo quarta ratio procedebat. Secundum enim quod formae et fini, quae habent rationem boni, et sunt agendi vera principia, est adjuncta privatio contrariae formae et finis contrarii, actio quae sequitur ex tali forma et tali fine attribuitur privationi et malo, per accidens quidem; nam privatio, secundum quod hujusmodi, non est alicujus actionis principium. Propter quod bene dicit Dionysius (IV. cap. De divin. nomin.), quod malum non pugnat contra bonum nisi virtute boni: secundum se vero est impotens et infirmum, quasi nullius actionis principium. Malum vero corrumpere dicitur bonum, non solum agendo virtute boni, sicut expositum est, sed formaliter secundum se, sicut dicitur caecitas corrumpere visum, quia est ipsa visus corruptio; per quem modum dicitur albedo parietem colorare, quia ipsa est parietis color.

Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum per recessum a bono. Sic enim quae privationem important intenduntur et remittuntur sicut inaequale et dissimile; dicitur enim inaequalius quod est ab aequalitate magis distans, et similiter dissimilius magis a similitudine recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans. Privationes enim non intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut aequalitates et formae, ut quinta ratio procedebat, sed per augmentum causae privantis, sicut aër tanto tenebrosior est quanto plura fuerint interposita obstacula luci; sic enim longius a lucis participatione distat.

Dicitur etiam malum esse in mundo, non quasi essentiam aliquam habeat, vel res quaedam exsistat, ut sexta ratio procedebat, sed ea ratione quia dicitur quod res aliqua mala est ipso malo, sicut caecitas, et quaelibet privatio esse dicitur, quia animal caecitate est caecum. Ens enim dupliciter dicitur, ut Philosophus in quinto Metaphys. (t. c. 14.) docet: uno modo, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta: et sic nulla privatio potest dici ens; alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis, et sic malum et privatio dicitur ens in quantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

CAPUT X.

QUOD CAUSA MALI EST BONUM.

(I. part. quaest. XLIX. art. 1.).

Ex praemissis autem concludi potest quod malum non causatur nisi a bono.

Si enim alicujus mali est causa malum (malum autem, ut probatum est (c. 9.), non agit nisi virtute boni), oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

Adhuc: quod non est, nullius est causa. Omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod, ut probatum est (c. 7. et 9.); malum igitur non potest esse alicujus causa. Oportet igitur, si ab aliquo causatur malum, quod illud sit bonum.

Item: quidquid est proprie et per se alicujus causa tendit in proprium effectum; si igitur malum esset per se alicujus causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum. Hoc autem est falsum; nam ostensum est (c. 3.) quod omne agens intendit bonum. Malum igitur per se non est causa alicujus, sed solum per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Solum autem bonum potest esse per se causa: malum igitur causatum est a bono.

Praeterea: omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia, neque forma; ostensum est enim supra (c. 7. et 9.), quod tam ens actu, quam ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens, quum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis, quum sit praeter intentionem, ut probatum est (c. 4.). Malum igitur non potest esse alicujus causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum.

Quum autem bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non potest esse causa alterius nisi per accidens, sicut frigidum calefacit, ut dicitur in octavo Physic. (t. c. 8.), sequitur quod bonum non possit esse causa activa mali nisi per accidens.

Hoc autem accidens in naturalibus potest esse, et ex parte agentis, et ex parte effectus.

Ex parte quidem agentis, sicut quum agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens; ut, quum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quae sunt quaedam mala naturae. Accidit autem agenti, in quantum est agens, quod defectum virtutis patiatur; non enim agit secundum quod deficit

ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, in quantum agens est deficientis virtutis; propter quod dicitur quod malum non habet causam efficientem, sed deficientem, quia malum non sequitur ex causa agente nisi in quantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens. In idem autem redit si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti, vel cujuscumque alterius quod requiritur ad actionem agentis, sicut quum virtus motiva producit claudicationen propter tibiae curvitatem; utroque enim agens agit, et virtute et instrumento.

Ex parte vero effectus, malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiae effectus, tum ex parte ipsius formae. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu; sicut quum monstruosi partus sequuntur propter materiae indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum; unicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suae naturae; quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute, sed tunc solum quando deficit a mensura virtutis sibi debitae per naturam. Ex parte autem formae effectus, per accidens malum incidit, in quantum formae alicui de necessitate adjungitur privatio alterius formae; unde simul cum generatione unius rei necesse est alterius rei sequi corruptionem. Sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in praecedentibus patet, sed alterius.

Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum causatur a bono. Eodem autem modo et in artificialibus accidit; ars enim in sua operatione imitatur naturam, et similiter peccatum in utraque invenitur.

In moralibus autem videtur aliter se habere. Non enim ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium, quum infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat, vel saltem diminuat; infirmitas enim non meretur poenam, quae culpae debetur, sed magis misericordiam et ignoscentiam; voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium. Si tamen diligenter consideretur, invenitur quantum ad aliquid simile, quantum vero ad aliquid dissimile; dissimile quidem, quantum ad hoc quod vitium morale in sola actione consideratur, non autem in aliquo effectu producto; nam virtutes morales non sunt factivae, sed activae, artes autem factivae sunt; et ideo dictum est quod in eis similiter peccatum accidit sicut in natura. Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente. In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia: quorum unum est virtus exsecutiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exsequendum imperium voluntatis; unde haec vis a voluntate movetur, quae est aliud principium; voluntas vero movetur a judicio virtutis apprehensivae, quae judicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis objecta, unum ad prosequendum, aliud ad fugiendum; ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa; secundum, vis apprehensiva; tertium, voluntas; quartum, vis motiva quae exsequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exsequentis jam praesupponit bonum morale vel malum: non enim ad mores hujusmodi actus exteriores pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde, si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur; malus autem, si ille sit malus; nihil enim ad malitiam moralem pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad volun-

tatem non pertinente; claudicatio enim non est vitium moris, sed naturae. Hujusmodi igitur virtutis exsequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat vel minuit. Actus vero quo res movet apprehensivam virtutem immunis est a vitio moris; movet enim, secundum ordinem naturalem, visibile visum, et quodlibet objectum potentiam passivam. Ipse etiam actus apprehensivae virtutis in se consideratus morali vitio caret, quum ejus defectus vitium morale, vel excuset, vel minuat, sicut et defectus exsequentis virtutis; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum, vel minuunt. Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur; et rationabiliter, quum ex hoc actus moralis dicatur quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis.

Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Quum enim actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale. Qui quidem defectus, si sit naturalis, semper inhaeret voluntati; semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit, quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, jam est peccatum morale, cujus causa iterum inquirenda restabit; et sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate praeexsistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare; neque etiam casualis et fortuitus; non enim esset in nobis morale peccatum; casualia enim sunt impraemeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius, non tamen peccatum morale, ne cogamus in infinitum procedere.

Quod quidem qualiter esse possit considerandum est. Cujuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet; agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Quum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit; deficiet autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti, sicut patet in instrumento, quum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod, in ordine actionum moralium, duo principia voluntatem praecedunt, scilicet vis apprehensiva et objectum apprehensum, quod est finis. Quum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quaelibet vis apprehensiva est debitum motivum cujuslibet appetitus, sed hujus haec, et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

Rursus: quum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit, cujuslibet autem sit proprius finis, et voluntatis erit objectum, et finis, et primum motivum, non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Quum igitur voluntas tendit in actum, mota ab apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Quum autem voluntas in actione prorumpit ad apprehensionem apprehensivae sensualis, vel ipsius rationis aliquod aliud bonum rapraesentantis a proprio bono diversum, sequitur in actione voluntatis peccatum morale. Praecedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem, et ad proprium finem. Ad rationem quidem, sicut quum, ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit; ad finem vero debitum, sicut quum ratio in aliquod bonum ratiocinando, devenit quod non est vel nunc vel hoc modo bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius

voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret, vel a consideratione desistat, aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat; quod jam est voluntatis actus.

Sic igitur, tam in moralibus, quam in naturalibus, patet quod malum a bono non causatur, nisi per accidens.

CAPUT XI.

QUOD MALUM IN ALIQUO BONO FUNDATUR.

(I. part. quaest. XLIX. art. 3. et De malo, quaest. I. art. 2.).

Ex praemissis etiam ostendi potest quod omne malum est in aliquo bono fundatum.

Malum enim non potest esse per se exsistens, quum non sit essentiam habens, ut supra (c. 7.) ostensum est. Oportet igitur quod malum sit in aliquo subjecto. Omne autem subjectum, quum sit substantia quaedam, bonum quoddam est, ut ex praemissis (ibid.) patet. Omne igitur malum in bono aliquo est.

Adhuc: malum privatio quaedam est, ut ex praemissis patet. Privatio autem et forma privata in eodem subjecto sunt; objectum autem formae est ens in potentia ad formam, quod bonum est, nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quod malum est, est in bono aliquo sicut in subjecto.

Amplius: ex hoc dicitur aliquid malum quia nocet, non autem nisi quia nocet bono; nocere enim malo bonum est, quum corruptio mali sit bona. Non autem noceret, formaliter loquendo, bono, nisi esset in bono; sic enim caecitas homini nocet, in quantum in ipso est. Oportet igitur quod malum sit in bono.

Item: malum non causatur nisi a bono, et per accidens tantum. Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod, quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum ejus; nam quod est per accidens fundatur super id quod est per se.

Sed, quum bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non possit esse alterius subjectum, sed expellat ipsum, videtur alicui primo aspectu esse inconveniens si bonum subjectum mali esse dicatur.

Non est autem inconveniens, si veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur sicut et ens, quum omne ens, in quantum hujusmodi, sit bonum, ut probatum est (ibid.). Non est autem inconveniens ut non ens sit in ente sicut in subjecto; privatio enim quaelibet est non ens, et tamen subjectum ejus est substantia, quae est ens aliquod. Non tamen non ens est in ente sibi opposito sicut in subjecto; caecitas enim non est non ens universale, sed non ens hoc, quo scilicet tollitur visus; non est igitur in visu sicut in subjecto, sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subjecto in bono sibi opposito, sed hoc per malum tollitur, sed in aliquo alio bono; sicut malum moris est in bono naturae; malum autem naturae, quod est privatio formae, est in materia, quae est bonum sicut etiam ens in potentia.

CAPUT XII.

QUOD MALUM NON TOTALITER CONSUMIT BONUM.

(I. part. quaest. XLVIII. art. 4. et I-II. quaest. LXXXV. art. 2.).

Patet autem ex praedictis quod, quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere. Semper enim oportet quod remaneat mali subjectum, si malum remanet. Subjectum autem mali est bonum; manet igitur semper bonum.

Sed, quum contingat malum in infinitum intendi, semper autem per intentionem mali minuatur bonum, videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui potest oportet esse finitum; nam infinitum bonum non est capax mali, ut in primo ostensum est (Lib. I. c. 39.). Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum; nam, si ex finito aliquid finities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi.

Non autem potest dici, ut dicunt quidam, quod sequens ablatio, secundum eamdem proportionem facta qua et prior, in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui divisione contingit. Nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemque ex residuo dimidium, et sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc dividendum remanebit; sed tamen, in hoc divisionis processu, semper posterius subtractum oportet esse minus secundum quantitatem; dimidium enim totius quod prius subtrahebatur majus est secundum quantitatem absolutam quam dimidium dimidii, licet eadem proportio maneat. Hoc autem in diminutione qua bonum per malum diminuitur nequaquam potest accidere; nam, quanto bonum magis per malum fuerit diminutum, erit infirmius, et sic per secundum malum magis diminui poterit; rursusque malum sequens contingit esse aequale vel majus priore; unde non semper secundo subtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportione servata eadem.

Est igitur dicendum.

Ex praemissis enim manifestum est quod malum totaliter bonum, cui oppositum est, tollit, sicut caecitas visum; oportet autem quod remaneat bonum quod est mali subjectum. Quod quidem, in quantum subjectum est, habet rationem boni secundum quod est potentia ad actum boni quod privatur per malun. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subjectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicujus partis subjecti per hoc quod aliqua pars potentiae subtrahatur, sed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum ne in actum formae exire possit; sicut subjectum tanto est minus potentia frigidum quanto in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per malum, magis apponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo; quod etiam convenit his quae dicta sunt de malo. Diximus enim quod malum incidit praeter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum ad quod praeter intentionem agentis sequitur malum magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis; et sic

magis per malum dicitur diminui bonum. Haec igitur diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere; nam formae naturales et virtutes omnes terminatae sunt, et perveniunt ad aliquem terminum ultra quem porrigi non possunt; non potest igitur neque forma aliqua contraria, neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri, ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum. In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere; nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent; potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere; unde mathematicae numerorum species et figurarum infinitae dicuntur; et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit; qui enim vult furtum committere potest iterum velle et aliud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem; quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinem jam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur, per malum moris, bonum naturalis aptitudinis diminui potest, nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur.

CAPUT XIII.

QUOD MALUM HABET ALIQUO MODO CAUSAM.

(I. part. quaest. XLIX. art. 1.).

Ex praedictis autem ostendi potest quod, etsi malum non habeat causam per se, cujuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

Quidquid enim est in aliquo ut in subjecto, oportet quod habeat aliquam causam; causatur enim vel ex subjecti principiis, vel ex aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subjecto, ut ostensum est (c. 11.). Oportet ergo quod malum habeat causam.

Item: quod est in potentia ad utrumque oppositorum non constituitur in actu alicujus eorum nisi per aliquam causam; nulla enim potentia facit se esse in actu. Malum autem est privatio ejus quod quis natus est, et debet habere; ex hoc enim unumquodque dicitur malum esse; est igitur malum in subjecto quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam.

Adhuc: quidquid inest alicui praeter suam naturam, advenit ei ex aliqua alia causa; omnia enim in his quae sunt sibi naturalia permanent, nisi aliquid aliud impediat; unde lapis non fertur sursum nisi ab aliquo projiciente, nec aqua calefit nisi ab aliquo calefaciente. Malum autem semper inest praeter naturam ejus cui inest, quum sit privatio ejus quod natum est aliquid, et debet habere. Igitur oportet quod malum semper habeat aliquam causam vel per se, vel per accidens.

Amplius: omne malum consequitur ad aliquod bonum, sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem. Sed omne bonum habet aliquam causam, praeter primum bonum in quo non est aliquod malum, ut in primo ostensum est (c. 39.). Omne igitur malum habet aliquam causam ad quam sequitur per accidens.

CAPUT XIV.

QUOD MALUM EST CAUSA PER ACCIDENS.

Ex eisdem etiam patet quod malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

Si enim aliquid est causa alicujus per se, id quod accidit ei est causa illius per accidens; sicut album quod accidit aedificatori est causa domus per accidens. Omne autem malum est in aliquo bono; bonum autem omne est alicujus aliquo modo causa; materia enim est quodammodo causa formae, et quodammodo e converso; et similiter est de agente et fine; unde non sequitur processus in infinitum in causis et causatis, si quodlibet est alicujus causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

Adhuc: malum est privatio quaedam, ut ex praedictis (c. 6.) patet. Privatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma per se. Malum igitur est alicujus causa per accidens.

Praeterea: ex defectu causae sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum; non tamen potest esse causa per se, quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est alicujus causa per accidens.

Item: secundum omnes species causarum discurrendo invenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causae efficientis, quia propter causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus. In specie vero causae formalis, quia uni formae semper adjungitur alterius formae privatio. In specie vero causae finalis, quia indebito fini adjungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur.

Patet igitur quod malum est causa per accidens, et non potest esse causa per se.

CAPUT XV.

QUOD NON EST ALIQUOD SUMMUM MALUM QUOD SIT OMNIUM MALORUM PRINCIPIUM.

Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum quod sit omnium malorum principium.

Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono, quum ostensum sit (c. 11.) quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

Adhuc: si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum, sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile, quum malum non habeat aliquam essentiam, ut

supra (c. 7.) probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum quod sit malorum principium.

Item: illud quod est primum principium non est ab aliquo causatum. Omne autem malum causatur a bono, ut ostensum est (c. 10.). Non est igitur malum primum principium.

Amplius: malum non agit nisi in virtute boni, ut ex praemissis (ibid.) patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non potest esse primum principium.

Praeterea: quum id quod est per accidens sit posterius eo quod est per se, impossibile est quod sit primum id quod est per accidens. Malum autem non evenit nisi per accidens, et praeter intentionem, ut probatum est (c. 4.). Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.

Adhuc: omne malum habet causam per accidens, ut probatum est (c. 13.). Primum autem principium non habet causam neque per se, neque per accidens. Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Item: causa per se est prior ea quae est per accidens. Sed malum non est causa nisi per accidens, ut ostensum est (c. 14.). Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum ponentium aliquod summum malum quod est principium primum omnium malorum.

CAPUT XVI.

QUOD FINIS CUJUSLIBET REI EST BONUM.

Si autem omne agens agit propter bonum, ut supra (c. 3.) probatum est, sequitur ulterius quod cujuslibet entis bonum sit finis.

Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem; oportet enim quod vel ipsa actio sit finis, vel quod finis actionis sit finis agentis, quod est ejus bonum.

Amplius: finis rei cujuslibet est in quod terminatur appetitus ejus. Appetitus autem cujuslibet rei terminatur ad bonum; sic enim philosophi diffiniunt bonum: « Quod omnia appetunt ». Cujuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

Item: illud ad quod aliquid tendit quum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit quum ipsum habuerit, est finis ejus. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscujusque rei est ejus perfectio. Perfectio autem cujuslibet es bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

Praeterea: eodem modo ordinantur in finem ea quae cognoscunt finem et ea quae finem non cognoscunt, licet ea quae cognoscunt finem per se moveantur in finem, quae autem non cognoscunt finem, tendunt in finem quasi ab alio directa, sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quae cognoscunt finem semper ordinantur in bonum sicut in finem; nam voluntas, quae est appetitus finis praecogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est ejus objectum. Ergo et ea quae finem non cognoscunt ordinantur in bonum sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.

CAPUT XVII.

QUOD OMNIA ORDINANTUR IN UNUM FINEM, QUI EST DEUS.

(I. part. quaest. XLIV. art. 4.).

Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum sicut in ultimum finem.

Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi in quantum ipsum est bonum, oportet quod bonum, in quantum bonum, sit finis. Quod igitur est summum bonum est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus, ut probatum est in primo (c. 41.). Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Item: quod est maximum in unoquoque genere causa est omnium illorum quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cujuslibet finis quod sit finis, quum quidquid est finis sit hujusmodi in quantum est bonum. Propter quod autem est unumquodque, et illud magis. Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

Adhuc: in quolibet genere causarum, causa prima est magis causa quam causa secunda; nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quod sit magis causa finalis cujuslibet, quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium, quum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscujusque rei quam aliquis finis proximus.

Amplius: in omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium praecedentium finium; sicut, si potio conficitur ut detur aegroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut sanetur, oportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis et aliorum praecedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis; ac per hoc, quum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines praecedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus.

Praeterea: bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem; esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, quum ex eo universorum bonum dependeat; bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum, quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Item: ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus; nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quidquid enim agit supremum agens agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut in secundo probatum est (c. 15.).

Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est ipsemet, ut in primo probatum est (c. 38. et 74.). Omnia igitur quaecumque sunt facta, vel ab ipso immediate vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi; nam, sicut probatur in secundo (c. 15.), nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.

Adhuc: finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos: et, si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium, quarumdam quidem immediate, quarumdam autem mediate, sive mediantibus aliis causis, ut ex praemissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

Praeterea: finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu; agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est (c. 2.); ex agente autem materia in actu formae reducitur; unde materia fit actu hujus rei materia, et similiter forma hujus rei forma per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis; non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est, ut supra (Lib. I. c. 13. et Lib. II. c. 15.) ostensum est. Deus igitur est ultimus omnium finis.

Hinc est quod dicitur (Prov. XVI. 4.): *Universa propter semetipsum operatus est Deus;* et (Apoc. XXII. 13.): *Ego sum alpha et omega, primus et novissimus.*

CAPUT XVIII.

QUOMODO DEUS SIT FINIS OMNIUM.

Restat igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis, quod quidem ex praemissis fiet manifestum.

Sic enim est ultimus finis omnium rerum quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur qui, etiam si primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius; quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit; sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis ejus. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est praecedens in causando, ita etiam in essendo praecedit; sicut dicitur finis id quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

Adhuc: Deus est simul ultimus rerum finis, et primum agens, ut ostensum est (c. 17.). Finis autem per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid praeexsistens obtinendum.

Amplius: si aliquid agat propter rem aliquam jam exsistentem, et per ejus actionem aliquid constituatur, oportet quod rei propter quam agit ali-

quid acquiratur ex actione agentis; sicut si milites pugnant propter ducem cui acquiritur victoria. Deo autem non potest aliquid acquiri ex actione cujuslibet rei; est enim sua bonitas omnino perfecta, ut in primo ostensum est (c. 38. et seq.). Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum, non sicut aliquid constitutum, aut aliquid effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo quia ipse rebus acquiritur.

Item: oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur, quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto ex quo potest aliquid elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, quum ipsemet sit finis.

CAPUT XIX.

QUOD OMNIA INTENDUNT ASSIMILARI DEO.

Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem res creatae, similes Deo constituuntur.

Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

Amplius: agens dicitur esse finis effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; unde forma generati est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur tendunt, sicut ad ultimum finem, Deo assimilari.

Item: in omnibus rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter; unde, et si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur, sicut ignis sursum et terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, quum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari.

Praeterea: res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scilicet Dei; agens enim agit sibi simile; perfectio enim imaginis est ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum; ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.

Adhuc: omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem, ut supra ostensum est (c. 16.). In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum.

CAPUT XX.

QUOMODO RES DIVINAM BONITATEM IMITENTUR.

Patet ergo ex his quae dicta sunt, quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis est bonum. Tendunt igitur res in hoc quod assimilentur Deo proprie in quantum est bonus.

Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum.

Divina enim bonitas simplex est, quasi tota in uno consistens; ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet, ut in primo probatum est (c. 28.). Unde, quum unumquodque in tantum sit bonum in quantum est perfectum, ipsum divinum esse est ejus perfecta bonitas; idem enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, et quidquid aliud ad perfectionem et bonitatem videtur pertinere, quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse.

Rursum: quia ipsum divinum esse est ipsius Dei exsistentis substantia. In aliis autem rebus hoc accidere non potest; ostensum est enim in secundo (c. 52.) quod nulla substantia creata est ipsum suum esse; unde, si secundum quod res quaelibet bona est, non est earum aliqua suum esse, nulla earum est sua bonitas; sed earum quaelibet bonitatis participatione bona est, sicut et ipsius esse participatione est ens.

Rursus: non omnes creaturae in uno gradu bonitatis constituuntur. Nam quorumdam substantia forma et actus est, scilicet cui secundum id, quod est, competit esse actu et bonum esse. Quorumdam vero substantia ex materia et forma composita est, cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina igitur substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita, secundum aliquid sui. In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diversitas invenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorumdam ex materia et forma compositorum totam materiae potentiam forma adimplet, ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam, et per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam; et hujusmodi sunt corpora coelestia, quae ex tota materia sua constant. Quorumdam vero forma non replet totam materiae potentiam; unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam, et in aliqua materiae parte remanet potentia ad hanc formam, sicut patet in elementis et elementatis. Quia vero privatio est negatio, in substantia, ejus quod substantiae potest inesse, manifestum est quod cum hac forma, quae non implet totam materiae potentiam adjungitur privatio formae; quae quidem adjungi non potest substantiae cujus forma implet totam materiae potentiam, neque illi quae est forma per suam essentiam, et multo minus illi cujus essentia est ipsum suum esse. Quum autem manifestum sit quod motus non potest esse ubi non est potentia ad aliud, quia motus est actus exsistentis in potentia, itemque manifestum sit quod malum est ipsa privatio boni, planum est quod, in hoc ultimo substantiarum ordine, est bonum mutabile cum permixtione mali oppositi se habens; quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. Possidet igitur haec substantia ultimo modo dicta, sicut ultimum gradum in esse, ita ultimum gradum in bonitate.

Inter partes etiam hujus substantiae ex materia et forma compositae, bonitatis ordo invenitur. Quum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus ejus, substantia vero composita sit actu exsistens per formam, forma quidem erit secundum se bona, substantia vero composita prout actu habet formam, materia vero secundum quod est in potentia ad formam. Et, licet unumquodque sit bonum in quantum est ens, non tamen oportet quod materia, quae est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia; ens enim absolute dicitur, bonum autem et in ordine consistit;

non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem, sed etiamsi nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse; potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens. Propter quod Dionysius dicit (IV. cap. De div. nomin.), quod « bonum se extendit ad exsistentia et non exsistentia »; nam et ipsa non exsistentia, scilicet materia, secundum quod intelligitur privationi subjecta, appetit bonum, scilicet esse; ex quo patet quod etiam sit bona; nihil enim appetit bonum nisi bonum.

Est autem et alio modo creaturae bonitas a bonitate divina deficiens. Nam, sicut dictum est, Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis; res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis. Quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur; unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens et operans; creatura vero, secundum diversa; tantoque perfecta bonitas alicujus creaturae majorem multiplicitatem requirit quanto magis a prima bonitate distans invenitur; si vero perfectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est quod, licet primum et summum bonum sit omnino simplex substantiaeque ei propinquae in bonitate sint, pariter et quantum ad simplicitatem vicinae, infimae tamen substantiae inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus quam consequuntur animalia et homines. Manifestum est ergo ex dictis quod, licet Deus, secundum suum simplex esse, perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde, licet quaelibet earum sit bona in quantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si aliis careat quae ad ipsius bonitatem requiruntur; sicut homo qui, virtute spoliatus, vitiis est subjectus, dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet in quantum est ens, et in quantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter, licet quaelibet earum bona sit in quantum est; Deo vero simpliciter id est esse et esse bonum simpliciter. Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem: divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quae ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est, manifestum est quod res ordinatur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei.

CAPUT XXI.

QUOD RES INTENDUNT ASSIMILARI DEO IN HOC QUOD SUNT CAUSAE.

Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causae aliorum.

Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem.

Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem ut sint aliis causae.

Adhuc: res intendunt in divinam similitudinem, in quantum Deus est bonus, ut supra dictum est (c. 20.). Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur; unumquodque enim agit in quantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari ut sint aliorum causae.

Amplius: ordo ad bonum boni ratione habet, ut ex dictis (ibid.) est manifestum. Unumquodque autem per hoc quod est causa alterius ordinatur ad bonum; bonum autem solum per se cognoscitur et causatur; malum autem per accidens tantum, ut ostensum est (c. 14.). Esse igitur aliorum causa est bonum. Secundum autem quodlibet bonum ad quod tendit, aliquid intendit divinam similitudinem, quum quodlibet bonum creatum sit ex participatione divinae bonitatis. Intendunt igitur res divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causae.

Item; ejusdem rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis, et quod agens assimilet sibi effectum. Tendit igitur effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem intendit sibi assimilare patiens, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem; sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quae subsistit, ita principia per quae aliorum sit causa; sicut enim animal, dum generatur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis, ut ostensum est, non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum.

Praeterea: tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere; illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest. Unumquodque autem tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem quod intendit aliorum causa esse. Quia vero causa, in quantum hujusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem, per hunc modum ut sit aliorum causa, est superior perfectio in entibus.

Item: prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut dictum est. Haec igitur perfectio ultimo accidit rei ut aliorum causa exsistat. Quum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa. Unde Dionysius dicit (III. cap. Coelest. hier.), quod « omnium divinius est Dei cooperatorem fieri »; secundum quod Apostolus dicit (I. Cor. III. 9.): *Dei adjutores sumus.*

CAPUT XXII.

QUOMODO RES DIVERSIMODE IN SUOS FINES ORDINANTUR.

Ex praemissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod unaquaeque res ordinatur ad finem est ejus operatio, diversimode tamen secundum diversitatem operationis.

Nam quaedam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quaedam vero est operatio rei ut ab alio motae, sicut calefieri et secari. Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu exsistentis, in aliud trans-

mutandum non tendens, quorum primo differunt a passione et motu, secundo vero ab actione transmutativa exterioris materiae; hujusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle. Unde manifestum est quod ea quae moventur vel operantur tantum, sine hoc quod moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta; quae autem faciunt et movent, in quantum hujusmodi, tendunt in divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causae; quae vero per hoc quod moventur movent, tendunt in divinam similitudinem quantum ad utrumque.

Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens; accidit enim lapidi quod descendens aliquod obvians impellat; et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium *ubi*.

Corpora vero coelestia movent mota. Unde finis motus eorum est consequi divinam similitudinem quantum ad utrumque. Quantum quidem ad propriam perfectionem, in quantum corpus coeleste sit in aliquo *ubi* in actu, in quo prius erat in potentia. Nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur, quamvis ad *ubi*, in quo prius erat actu, remaneat in potentia: similiter enim et materia prima in suam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam quam prius habebat in potentia, licet et aliam habere desinat quam prius actu habebat; sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, ut tota ejus potentia reducatur in actum successive; quod simul fieri non poterat. Unde quuum corpus coeleste sit potentia ad *ubi* sicut materia prima ad formam, perfectionem suam consequitur per hoc quod ejus potentia tota ad *ubi* reducitur in actum successive; quod simul non poterat fieri. In quantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc quod sint causae aliorum. Sunt autem aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem, et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum coelestium, in quantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem, quae est in istis inferioribus. Non est autem inconveniens quod corpora coelestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis haec inferiora corpora sint coelestibus corporibus indigniora, quum tamen finem oporteat esse potiorem eo quod est ad finem; generans enim agit ad formam generati, quum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis sit ejusdem speciei cum ipso. Intendit enim generans formam generati, quae est generationis finis, non quasi ultimum finem, sed similitudinem esse divini in perpetuatione speciei et in diffusione bonitatis suae, per hoc quod aliis formam speciei suae tradit, et aliorum fit causa. Similiter autem corpora coelestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, non tamen intendunt generationem eorum et formas generatorum in actum educere per suos motus, quasi ultimum finem; sed per hoc ad divinam similitudinem tendentes quasi ad ultitimum finem, in hoc quod causae aliorum exsistant.

Considerandum tamen quod unumquodque, in quantum participat similitudinem divinae bonitatis, quae est objectum voluntatis ejus, in tantum participat de similitudine divinae voluntatis, per quam res producuntur in esse et conservantur. Superiora autem divinae bonitatis similitudinem participant simplicius et universalius, inferiora vero particularius et magis divisim; unde et inter corpora coelestia et inferiora non attenditur similitudo secundum

aequiparantiam, sicut in his quae sunt unius speciei, sed sicut universalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur particularis agentis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum hujus speciei vel illius, ita intentio corporis coelestis fertur ad bonum commune substantiae corporalis, quae per generationem conservatur et multiplicatur et augetur.

Quum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu, oportet quod intentio cujuslibet in potentia exsistentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis.

In actibus autem formarum, gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi exsistens, est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam; quod processus generationis ostendit; primo enim in generatione est foetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem, homo enim est finis totius generationis.

Quia vero eadem res generatur et conservatur in esse secundum ordinem praemissum in generationibus rerum, est etiam ordo in conservationibus earumdem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates, plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur, animalia ex plantis nutrimentum habent, et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem; quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum praestare, sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret; quibusdam vero ad vehiculum; nam, in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde et de homine in Psalmis dicitur ad Deum directo sermone (Psal. VIII. 8.): *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Et Aristoteles dicit in primo Polit. (c. 5.), quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

Si igitur motio ipsius coeli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem hujus generationis, manifestum est quod finis motionis coeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium.

Hinc est quod dicitur (Deut. IV. 19.) quod Deus corpora coelestia fecit *in ministerium cunctis gentibus.*

CAPUT XXIII.

QUOD COELUM MOVETUR EX ALIQUA INTELLECTUALI SUBSTANTIA.

(I. part. quaest. LXX. art. 3. II. Sent. dist. 14. art. 3.).

Ex praemissis etiam ostendi potest primum motivum motus coeli esse aliquid intellectivum.

Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma; intendit enim omne agens sibi simile. Corpus autem coeleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quae est intellectus humanus; qui quidem est altior omni forma, ut ex praemissis patet. Corpus igitur coeli non agit ad generationem secundum propriam speciem sicut agens principale, sed secundum speciem alicujus superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus coeleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem coelum ad generationem secundum quod movetur. Movetur igitur coeleste corpus ab aliqua intellectuali substantia.

Adhuc: omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri, ut superius (Lib. I. c. 13.) probatum est. Corpus igitur coeli ab aliquo movetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo, aut est ei unitum, ita quod compositum ex coelo et movente dicatur movere seipsum, in quantum una pars ejus est movens et alia mota. Si autem sic est, omne autem movens seipsum est vivum et animatum, sequitur quod coelum sit animatum, non autem alia anima quam intellectuali: non enim nutritiva, quum in eo non sit generatio et corruptio; neque sensitiva, quum non habeat organorum diversitatem; sequitur ergo quod moveatur ab anima intellectiva. Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum aut incorporeum. Et si quidem corporeum, non movet nisi motum, ut ex superioribus (ibid.) patet; oportebit ergo et illud ab alio moveri; quum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum; quod autem est penitus a corpore separatum, oportet esse intellectuale, ut ex superioribus (Lib. I. c. 44.) patet. Motus igitur coeli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.

Item: corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens, ut probatur in octavo Physic. (c. 32.); non enim potest esse quod forma in eis sit movens et materia mota, nihil enim movetur nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora sunt simplicia, et non est in eis compositio nisi materiae et formae, ita et corpora coelestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile; nam illa corpora ingenerabilia sunt, utpote non habentia contrarietatem, et motus eorum impediri non possunt. Oportet igitur quod moveantur illa corpora a moventibus per apprehensionem; non autem sensitivam, ut ostensum est; ergo intellectivam.

Amplius; si principium motus coelestis est sola natura absque apprehensione aliqua, oportet quod principium motus coeli sit forma coelestis corporis sicut et in elementis; licet enim formae simplices non sint moventes, sunt tamen principia motuum; ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut

omnes aliae naturales proprietates. Non autem potest esse quod motus coelestis sequatur formam coelestis corporis sicut principium activum; sic enim forma est principium motus localis, in quantum alicui corpori secundum suam formam debetur aliquis locus in quem movetur ex vi suae formae tendentis in locum illum, quem quia dat generans, dicitur esse motor; sicut igni secundum suam formam competit esse sursum; corpori autem coelesti secundum suam formam non magis congruit unum *ubi* quam aliud. Non igitur motus coelestis principium est sola natura. Oportet igitur quod principium motus ejus sit per apprehensionem moventis.

Adhuc: natura semper ad unum tendit; unde quae sunt a natura semper sunt eodem modo, nisi impediantur, quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum suam rationem est hujusmodi; quod enim movetur, in quantum hujusmodi, dissimiliter se habet nunc et prius. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quae se habet ad motum sicut unum ad multa; quiescit enim quod similiter se habet nunc et prius. Si ergo motus coeli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem; cujus contrarium apparet, quum sit continuus. Non est igitur motus coeli a natura sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente.

Item: omni motui qui est a natura sicut a principio activo, oportet, quod, si accessus ad aliquid est naturalis, recessus ab eodem sit innaturalis et contra naturam; sicut grave accedit deorsum naturaliter, recedit autem inde contra naturam. Si igitur motus coeli esset naturalis, quum tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret. Hoc autem est impossibile; in motu enim coelesti nihil est violentum et contra naturam. Impossibile est igitur quod principium activum motus coelestis sit natura. Est igitur principium activum ejus aliqua vis apprehensiva et per intellectum movens, ut ex praedictis patet. Movetur igitur corpus coeleste a substantia intellectuali.

Non tamen est negandum motum coelestem esse naturalem. Dicitur enim esse aliquis motus naturalis, non solum propter activum principium, sed etiam propter passivum; sicut patet in generatione simplicium corporum, quae quidem non potest dici naturalis ratione principii activi. Movetur enim id naturaliter a principio activo cujus principium activum est intra; natura enim est principium motus in eo in quo est. Principium autem activum in generatione simplicis corporis est extra. Non est igitur naturalis ratione principii activi, sed solum ratione principii passivi, quod est materia cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem. Sic ergo motus coelestis corporis, quantum ad activum principium, non est naturalis, sed magis voluntarius et intellectualis; quantum vero ad principium passivum, est naturalis; nam corpus coeleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum. Hoc autem manifeste apparet, si habitudo consideretur coelestis corporis ad suum *ubi*. Patitur enim et movetur unumquodque secundum quod est in potentia; agit vero et movet secundum quod est actu. Corpus autem coeleste, secundum suam substantiam consideratum, invenitur ut in potentia indifferenter se habens ad quodlibet *ubi*, sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut praedictum est. Aliter autem est de corpore gravi et levi, quod, in sua natura consideratum, non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suae formae determinatur sibi locus. Natura igitur corporis gravis et levis est

principium activum motus ejus; natura vero corporis coelestis est motus ipsius passivum principium. Unde non debet alicui videri quod violenter moveatur, sicut corpora gravia et levia, quae a nobis moventur per intellectum. Corporibus enim gravibus et levibus inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo moventur a nobis; et ideo a nobis moventur per violentiam, licet motus corporis animalis quo movetur ab anima non sit ei violentus, in quantum est animatum, etsi sit ei violentus, in quantum est grave quoddam. Corpora autem coelestia non habent aptitudinem ad motum contrarium, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente; unde simul est voluntarius, quantum ad principium activum, et naturalis, quantum ad principium passivum.

Quod autem motus coeli est voluntarius secundum activum principium non repugnat unitati et conformitati coelestis motus; ex hoc quod voluntas ad multa se habet et non est determinata ad unum; quia, sicut natura determinatur ad unum per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad unum finem.

Patet etiam ex praemissis quod, in motu coeli, non est contra naturam neque accessus ad aliquod *ubi,* neque recessus ab eo. Hoc enim accidit in motu gravium et levium propter duo: primo quidem, quia intentio naturae est determinata, et in gravibus et in levibus, ad unum locum; unde, sicut naturaliter tendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo; secundo, quia duo motus, quorum uno accedit ad medium et altero recedit, sunt contrarii. Si autem accipiatur in motu gravium et levium non ultimus locus, sed medius, sicut ad ipsum acceditur naturaliter, ita ab ipso naturaliter receditur, quia totum stat sub una intentione naturae, et non sunt motus contrarii, sed unus et continuus. Ita autem est in motu coelestium corporum, quia naturae intentio non est ad aliquod *ubi* determinatum, ut jam dictum est; motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo non est contrarius motui quo illuc accedit, sed est unus motus et continuus; unde quodlibet *ubi,* in motu coeli, est sicut medium, et non sicut extremum in motu recto.

Non differt autem, quantum ad praesentem intentionem, utrum corpus coeleste moveatur a substantia intellectuali conjuncta, quae sit anima ejus, vel a substantia separata, et utrum unumquodque corporum coelestium moveatur a Deo, vel nullum immediate, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis, aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis; dummodo habeatur quod motus coelestis est a substantia intellectuali.

CAPUT XXIV.

QUOD OMNIA APPETUNT BONUM, ETIAM QUAE COGNITIONE CARENT.

Si autem corpus coeleste a substantia intellectuali movetur, ut ostensum est (c. 23.), motus autem corporis coelestis ordinatur ad generationem in inferioribus, necesse est quod generationes et motus istorum inferiorum procedant ex intentione substantiae intelligentis. In eumdem enim fertur finem intentio principalis agentis et instrumenti. Coelum autem est causa inferiorum motuum, secundum suum motum quo movetur a substantia intelle-

ctuali; sequitur ergo quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiae. Sunt igitur formae et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatae et intentae sicut a principali agente, a corpore vero coelesti sicut ab instrumento. Oportet autem quod species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente praeexsistant in intellectu ipsius, sicut formae artificiatorum praeexsistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus et omnes motus determinantur a formis intellectualibus, quae sunt in intellectu alicujus substantiae vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boëtius (De Trinit. c. 2.), quod formae quae sunt in materia venerunt a formis quae sunt sine materia; et quantum ad hoc, verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponimus eas in intellectu exsistentes et causantes formas inferiores per motum coeli.

Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se, et non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus, corpus autem coeleste movetur a substantia intellectuali et causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus, necessarium est quod corpus coeleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens inferiora corpora in proprios fines.

Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum, directa a sagittante; sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum, sive ad finem determinatum ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas, et virtutes, et motus. Unde etiam patet quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis; nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem quam instrumentis ab eo directis; et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis. Planum igitur fit quod ea etiam quae cognitione carent possunt operari propter finem, et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia, sive hoc, sive illud dicatur. Nam per hoc tendunt in suam perfectionem quod tendunt ad bonum, quum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem; Deo enim assimilatur aliquid in quantum bonum est: bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile, in quantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem.

Bonum autem suum cujuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno quidem modo, secundum quod est ejus proprium, ratione individui; et sic appetit animal suum bonum, quum appetit cibum quo in esse conservatur. Alio modo, secundum quod est ejus, ratione speciei; et sic appetit proprium bonum animal, in quantum appetit generationem prolis et ejus nutritionem, vel si aliquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. Tertio vero modo, ratione generis; et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum, sicut coelum. Quarto autem modo,

ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium; et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

Ex quo patet quod, quanto aliquid est perfectioris virtutis et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero, ad bonum speciei; perfectiora vero, ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, in quantum hujusmodi, est diffusivum; quia, quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia, in quolibet genere, quod est perfectissimum, est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium; in quantum enim unumquodque communius bonitatem diffundit in alia, fit altior causa.

Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum. Non est ergo inconveniens si motus corporum coelestium et actiones motorum eorum dicantur esse aliqualiter propter haec corpora quae generantur et corrumpuntur, quae sunt eis indigniora; non enim sunt propter haec sicut propter ultimum finem; sed, intendentes horum generationem, intendunt suum bonum et divinam similitudinem tamquam ultimum finem.

CAPUT XXV.

QUOD INTELLIGERE DEUM EST FINIS OMNIS INTELLECTUALIS SUBSTANTIAE.

(I. part. quaest. XXI. art. 3. et I-II. quaest. I. art. 7.).

Quum autem omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum, ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid participant, intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum.

Ultimus enim finis cujuslibet rei est Deus, ut ostensum est (c. 18.). Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo conjungi, quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem conjungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem.

Item: propria operatio cujuslibet rei est finis ejus; est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis, et praecipue in operationibus quae non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Quum autem

hujusmodi operationes ex objectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum quanto ejus objectum est perfectius; et sic, intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis, quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae.

Potest autem aliquis dicere: Intellectualis quidem substantiae ultimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile; non tamen illud quod est optimum intelligibile hujus vel illius intellectualis substantiae est optimum intelligibile simpliciter; sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius. Et ideo suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo id quod est optimum simpliciter; unde ejus felicitas erit in intelligendo Deum. Cujuslibet vero inferioris substantiae intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile, quod est tamen altissimum eorum quae ab ipsa intelliguntur. Et praecipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter ejus debilitatem; habet enim se, ad cognoscendum illud quod est maxime cognoscibile, sicut oculus noctuae ad solem. Sed manifeste apparet quod finis cujuslibet substantiae intellectualis, etiam infimae, est intelligere Deum.

Ostensum est enim supra (c. 18.) quod omnium entium ultimus finis, in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Quum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

Adhuc: sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis, ut ex praedictis patet. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturae intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

Amplius: unumquodque maxime desiderat suum ultimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat et amat et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

Adhuc: unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis ejus. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est; hanc enim similitudinem habet prae caeteris creaturis, et hoc includit omnes alias; in genere autem hujus similitudinis magis assimilatur Deo, secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia, quia Deus semper actu intelligens est, ut in primo probatum est (c. 56.); et in hoc quod intelligit actu, maxime

assimilatur Deo, secundum quod intelligit ipsum Deum; nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia, ut probatum est (Lib. I. c. 46.). Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae.

Item: quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantum propter se diligibile; non enim est abire in infinitum in appetitu naturae, quia desiderium naturae frustraretur, quum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiae et artes et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles; nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiae autem speculativae sunt propter seipsas diligibiles; nam finis earum est ipsum scire; nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quae non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa; nam etiam ipsae actiones ludicrae, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut, per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes; alias esset semper ludendum, si ludus propter se quaereretur, quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navifactivae. Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculativas; nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia; ipsaque prima Philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.

Adhuc: in omnibus agentibus et moventibus ordinatis, oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium, sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes intellectus invenitur superior motor; nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum objectum. Appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis; unde et concupiscentiae non obedimus nisi voluntatis imperium adsit. Appetitus autem sensitivus adveniente consensu voluntatis movet jam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum, et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus cognoscere primum verum, quod est Deus.

Amplius: naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur; unde, propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt; invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

Praeterea: cujuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam ejus, quae solum Deus est, ut in secundo probatum est (c. 15.). Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque na-

turale desiderium quiescat. Non sufficit igitur, ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae naturale desiderium quietet sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.

Amplius: corpus quod naturali appetitu tendit in suum *ubi,* tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini; unde probat Aristoteles in primo De coelo (t. c. 44.) quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moveretur postea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit postea quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi; quanto enim aliquis plura scit, tanto majori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis. Ultimus autem finis hominis, et cujuslibet intellectualis substantiae, felicitas sive beatitudo nominatur; hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tamquam ultimum finem et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cujuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum.

Hinc est quod dicitur (Matth. V. 8.): *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* et (Jo. XVII. 3.): *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum.* Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo Ethic. (c. 10.) concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis.

CAPUT XXVI.

QUOD FELICITAS IN ACTU VOLUNTATIS NON CONSISTIT.

(I-II. quaest III. art. 4.).

Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum, non solum intelligendo, sed per actum etiam voluntatis desiderando et amando ipsum, et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis et ultima hominis felicitas non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando, vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum; praecipue quum objectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis; verum etiam, quod est objectum intellectus, non habeat rationem finis, nisi in quantum et ipse est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Praeterea: ultima perfectio operationis est delectatio, quae perficit operationem, sicut pulcritudo juventutem, ut Philosophus dicit in decimo Ethic. (c. 4.). Si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus.

Adhuc: delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud; stultum enim est quaerere ab aliquo quare velit delectari. Haec autem est conditio ultimi finis, ut scilicet propter se quaeratur. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

Item: in appetitu ultimi finis maxime omnes concordant, quum sit naturalis. Plures autem quaerunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio.

Amplius: voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus; nam voluntas movet intellectum ad finem; intellectus enim actu considerat quae habitu tenet, quum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quae est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

Quum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quae tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem: quae enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum; quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continentur; quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet; intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis.

Adhuc: in omnibus potentiis quae moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas; appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus ejus. Primum igitur ejus objectum praecedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, quae est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis.

Praeterea: in omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiae feratur in objectum aliquod et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere; nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit alicujus objecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquod aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo sive felicitas; nam propter hoc volumus quaecumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

Amplius: unumquodque, secundum ea quae constituunt substantiam ejus, habet naturae suae veritatem; differt enim verus homo a picto per ea quae substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis; nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quidquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere, sive falso; utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur sive felicitas in intellectu essentialiter, magis quam in actu voluntatis, consistit.

Item: si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis; est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id

quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis; amatur enim bonum, non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habitum desiderio quaeratur; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur; aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus; non est igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

Adhuc: si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum; refert enim quae delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio, nam delectatio quae consequitur bonas et appetendas operationes bona est et appetenda; quae autem malas, mala est et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, quod est felicitas.

Adhuc: rectus ordo rerum convenit cum ordine naturae; nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso; videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quae sunt manifeste ad fines necessarios ordinatae, sicut in usu ciborum qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum qui ordinatur ad conservationem speciei; nisi enim adesset delectatio, animalia a praedictis usibus necessariis abstinerent. Impossibe ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

Item: delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quae quidem quietantur, fine jam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat; si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc in locum proprium tendat; quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio; et sic quietatio talis non esset finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

Adhuc: si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa operatio dicetur esse finis ultimus, per quam primo consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiae intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, et non in actu voluntatis.

Jam igitur, per ea quae dicta sunt, patet solutio in contrarium objectorum.

Non enim, si felicitas per hoc quod habet rationem summi boni est objectum voluntatis, propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis, ut prima ratio procedebat; immo ex hoc ipso quod est primum objectum, sequitur quod non sit actus ejus, ut ex dictis apparet.

Nec etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur sit finis illius rei, sicut secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter: uno modo, ut habentis jam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam; sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio; non enim domus fieret nisi propter hoc; unde et in diffinitione domus oportet hoc poni, si debeat diffinitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius, quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut appodiacula quae fiunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quae faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulcritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod jam habet speciem, est finis ipsius, ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cujuslibet rei, quae est quasi usus ejus, est finis ipsius. Quae autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei; immo res est finis ipsarum; materia enim et forma sunt propter speciem; licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis jam generati et speciem habentis; immo ad hoc quaeritur forma ut species sit completa. Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso; sicut pulcritudo hominis et robur corporis et alia hujusmodi, de quibus dicit Philosophus in primo Ethic (c. 13.) quod organice deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur ad conservationem individui; sed est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde in decimo Ethic. (c. 4.) Philosophus dicit quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem; qui quidem est propter eum cui inest juventus, et non e converso.

Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines, sed proter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis, sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio, etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans, quum ex adeptione finis delectatio consurgat.

Non autem plures quaerunt delectationem quae est in cognoscendo quam cognitionem; sed plures sunt qui quaerunt delectationes sensibiles quam cognitionem intellectus et delectationem ipsam consequentem; quia ea quae exterius sunt magis nota pluribus exsistunt, eo quod a sensibilibus incipit humana cognitio.

Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu quasi ejus motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem. Voluntas enim, in quantum hujusmodi, movetur a suo objecto, quod est bonum apprehensum; voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a voluntate; ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit, et in hoc ipso voluntatem praecedit; nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur: intellectus autem voluntatem, per modum

quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem; unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate, voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

CAPUT XXVII.

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN DELECTATIONIBUS CORPORALIBUS.

(I-II. quaest. XI. art. 6.).

Ex praemissis autem apparet quod impossibile est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum praecipuae sunt in cibis et venereis.

Ostensum est enim (c. 26.) quod, secundum naturae ordinem, delectatio est propter operationem, et non e converso. Si igitur operationes non fuerint ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis, neque concomitantes ultimum finem. Constat autem quod operationes quas consequuntur praedictae delectationes non sunt ultimus finis; ordinantur autem ad aliquos fines manifestos, sicut comestio ad conservationem corporis, coitus autem ad generationem prolis. Delectationes igitur praemissae non sunt ultimus finis, neque ultimum finem concomitantes. Non est igitur in his ponenda felicitas.

Adhuc: voluntas est superior quam appetitus sensitivus; movet enim ipsum, sicut superius (c. 25.) dictum est. In actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut jam supra (c. 26.) ostensum est. Multo igitur minus in delectationibus praedictis, quae sunt in appetitu sensitivo.

Amplius: felicitas est quoddam bonum hominis proprium; non enim bruta possunt dici felicia nisi abusive. Delectationes autem praemissae sunt communes hominibus et brutis. Non est igitur in eis ponenda felicitas.

Item: ultimus finis est nobilissimum eorum quae ad rem pertinent; habet enim rationem optimi. Hae autem delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, sed secundum sensum. Non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

Amplius: summa perfectio hominis esse non potest in hoc quod conjungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quod conjungitur alicui rei altiori; finis enim est melior eo quod est ad finem. Delectationes autem praemissae consistunt in hoc quod homo secundum sensum conjungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam. Non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

Amplius: quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Usus autem praedictarum delectationum non est bonus homini, nisi sit moderatus; aliter enim delectationes se invicem impedirent. Non sunt igitur hae delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum, est per se bonum, quia quod per se bonum est melius est eo quod est per aliud. Non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

Item: in omnibus quae per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si sim-

pliciter sequatur ad simpliciter; sicut calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefaciet. Si igitur delectationes praemissae essent secundum se bonae, oporteret quod maxime uti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum; nam nimius usus eorum reputatur in vitium, et est etiam corpori noxius, et similium delectationum impeditivus. Non sunt igitur per se bonum hominis. In eis igitur non consistit humana felicitas.

Praeterea: actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quod ad felicitatem ordinantur. Si igitur in delectationibus praemissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum; nam actus temperantiae maxime laudatur in abstinendo a delectationibus, unde ab hoc denominatur. Non est igitur in delectationibus praemissis hominis felicitas.

Amplius: finis ultimus cujuslibet rei Deus est, ut ex praemissis (c. 18.) patet. Illud igitur oportet ultimum finem hominis poni per quod maxime appropinquat ad Deum. Per praedictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quae fit per contemplationem, quam maxime praedictae delectationes impediunt, utpote ad sensibilia maxime hominem immergentes, et per consequens ab intelligibilibus retrahentes. Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium; ex quorum persona dicit Salomon (Eccle. V. 17.): *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat, et fruatur laetitia ex labore suo...; et haec pars illius;* et (Sap. II. 9.): *Ubique relinquamus signa laetitiae, quoniam haec est pars nostra, et haec est sors nostra.* Excluditur etiam error Cerinthianorum, qui in ultima felicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros; unde et Chiliastae, quasi Millenarii, sunt appellati; in Graeco enim χίλια idem est quod *mille.* Excluduntur etiam Judaeorum et Saracenorum fabulae, qui retributiones justorum in praedictis voluptatibus ponunt; felicitas enim virtutis est praemium.

CAPUT XXVIII.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN HONORIBUS.

(I-II. quaest. XI. art. 2.).

Ex praedictis patet quod etiam nec in honoribus est summum hominis bonum, quod est felicitas.

Finis enim ultimus hominis et sua felicitas est ejus perfectissima operatio, ut ex superioribus (c. 26. et 27.) patet. Honor autem hominis non consistit in sua operatione, sed alterius ad ipsum, qui ei reverentiam exhibet. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

Adhuc: quod est propter alterum bonum et desiderabile non est ultimus finis. Tale autem est honor; non enim aliquis recte honoratur nisi propter aliquid aliud bonum in eo exsistens; et propter hoc homines honorari quaerunt, quasi boni alicujus quod in eis est testimonium habere volentes; unde et magis gaudent homines a magnis et sapientibus honorari. Non est igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

Amplius: ad felicitatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariae; aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

Item: omne dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum.

Praeterea: summum bonum est perfectum bonum. Perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum; cui autem inest aliquod malum impossibile est esse beatum. Impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum. Potest autem aliquis malus honorem consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

CAPUT XXIX.

QUOD FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN GLORIA HUMANA.

(I–II. quaest. XI. art. 3.).

Ex quo etiam apparet quod nec in gloria, quae est in celebritate famae, consistit summum hominis bonum.

Est enim gloria, secundum Tullium (secundo De inventione, 55.), « frequens de aliquo fama cum laude », et, secundum Ambrosium (seu S. August. cont. Maximum, secundo, c. 13.), « clara cum laude notitia ». Ad hoc autem volunt homines innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis quibus innotescunt honorentur. Est igitur gloria propter honorem quaesita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

Adhuc: laudabilia bona sunt secundum quae aliquis ostenditur ordinatus ad finem. Qui autem ordinatur ad finem nondum est ultimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui jam est ultimum finem assecutus, sed magis honor, ut Philosophus dicit in primo Ethic. (c. 16.). Non potest igitur gloria esse summum bonum, quum principaliter in laude consistat.

Amplius: cognoscere nobilius est quam cognosci; non enim cognoscunt nisi quae sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur autem etiam infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quae consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

Item: cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis; in malis autem quaerit latere. Cognosci igitur bonum est et desiderabile propter bona quae in aliquo cognoscuntur. Illa igitur sunt meliora. Non est igitur gloria, quae in hoc consistit quod aliquis cognoscatur, summum hominis bonum.

Praeterea: summum bonum oportet esse perfectum, quum quietet appetitum. Cognitio autem famae, in qua gloria humana consistit, est imperfecta; est enim plurimum incertitudinis et erroris habens. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

Item: id quod est summum hominis bonum, oportet esse stabilissimum in rebus humanis; naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem quae in fama consistit est instabilissima; nihil enim est mutabilius opinione et laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

CAPUT XXX.

QUOD FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN DIVITIIS.

(I-II. quaest. XI. art. 1.).

Ex hoc autem apparet quod nec divitiae sunt summum hominis bonum. Non enim appetuntur divitiae nisi propter aliud; per se enim nihil boni inferunt, sed solum utimur eis vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid hujusmodi. Quod autem est summum est propter se desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiae summum hominis bonum.

Adhuc: eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum, quae maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiae autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur; hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum.

Amplius: actus virtutis laudabilis est secundum quod ad felicitatem accedit. Magis autem est laudabilis actus liberalitatis et munificentiae, quae sunt circa pecunias, ex hoc quod pecuniae emittuntur quam ex hoc quod conservantur; unde et ab hoc nomina harum virtutum sumuntur. Non consistit igitur hominis felicitas in possessione divitiarum.

Item: illud in cujus consecutione summum hominis bonum est, oportet esse homine melius. Divitiis autem homo est melior, quum sint res quaedam ad usum hominis ordinatae. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum.

Praeterea: summum hominis bonum fortunae non subjacet. Nam fortuita absque studio rationis eveniunt. Oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non est igitur in divitiis humana felicitas constituta.

Amplius: hoc evidens fit per hoc quod divitiae involuntarie amittuntur, et quod malis evenire possunt quos necesse est summo bono carere, et quod instabiles sunt, et alia hujusmodi, quae ex superioribus rationibus colligi possunt.

CAPUT XXXI.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN POTENTIA MUNDANA.

(I-II. quaest. XI. art. 4.).

Similiter autem nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest.

Quum in ea obtinenda plurimum fortuna possit, et instabilis sit, et non subjaceat hominis voluntati, et plerumque malis adveniat; quae summo bono repugnant, ut ex praemissis (c. 29. et 30.) patet.

Item: homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit. Secundum autem quod habet potentiam, non dicitur bonus neque malus; non enim est bonus omnis qui potest bona facere, neque malus est

aliquis ex hoc quod potest mala facere. Summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

Adhuc: omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum. Non est igitur potentia summum hominis bonum.

Amplius: illud quo quis potest et bene et male uti, non potest esse summum hominis bonum; melius enim est quo nullus male uti potest. Potentia autem aliquis bene et male uti potest; nam potestates rationales ad opposita sunt. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

Praeterea: si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima; radicatur enim in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia: et quanto magis reputatur potestas, tanto a pluribus dependet; quod etiam ad ejus debilitatem pertinet, quum quod a multis dependet destrui multipliciter possit. Non est igitur in potestate humana summum hominis bonum.

Felicitas igitur hominis in nullo bono exteriori consistit, quum omnia exteriora bona, quae dicuntur bona fortunae, sub praedictis contineantur.

CAPUT XXXII.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN BONIS CORPORIS.

(I-II. quaest. XI. art. 5.).

Quod autem nec in corporis bonis, cujusmodi sunt sanitas, pulcritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet.

Haec enim etiam bonis et malis communia sunt, et instabilia sunt, et voluntati non subjacent.

Praeterea: anima est melior corpore, quod non vivit, nec praedicta bona habet nisi per animam. Bonum igitur animae, sicut intelligere et alia hujusmodi, est melius quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

Adhuc: haec bona sunt homini et aliis animalibus communia. Felicitas autem est proprium hominis bonum. Non est igitur in praemissis bonis hominis felicitas.

Amplius: multa animalia, quantum ad bona corporis, sunt homine potiora: quaedam enim sunt velociora homine, quaedam robustiora, et sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium; quod patet esse falsum. Non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

CAPUT XXXIII.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN PARTE SENSITIVA.

(I-II. quaest. III. art. 3.).

Per eadem etiam apparet quod neque summum hominis bonum est in bonis sensitivae partis.

Nam haec etiam bona sunt homini, et aliis animalibus communia.

Item: intellectus est melior sensu. Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. Non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

Adhuc: maximae delectationes secundum sensum sunt in cibis et venereis, in quibus oporteret esse summum bonum, si in sensu esset. Non est autem in his. Non est igitur in sensu summum hominis bonum.

Amplius: sensus diliguntur propter utilitatem et propter cognitionem. Tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur, cognitio autem sensus ad intellectivam ordinatur; unde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad utilitatem ad corpus pertinentem, secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea. Non est igitur in parte sensitiva summum hominis bonum, quod est felicitas.

CAPUT XXXIV.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON CONSISTIT IN ACTIBUS VIRTUTUM MORALIUM.

Apparet autem quod nec in operationibus moralibus consistit ultima felicitas hominis.

Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud, quod patet ex his quae inter eas sunt praecipue; operationes enim fortitudinis, quae sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam et ad pacem; stultum enim esset propter se tantum bellare; similiter operationes justitiae ad servandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet; et similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

Adhuc: virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis et exterioribus rebus. Non est autem possibile quod modificatio passionum vel rerum exteriorum sit ultimus finis humanae vitae, quum ipsae passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas.

Amplius: quum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet quod proprium ejus bonum, quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationis. Magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet quam quod in alio facit. Quum igitur bonum moralis virtutis sit quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas; sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

Item: ostensum est supra (c. 19.) quod finis omnium rerum ultimus est assimilari ad Deum. Illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo erit ejus felicitas. Hoc autem non est secundum actus morales, quum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphorice; non enim Deo convenit habere passiones vel aliqua hujusmodi quae sunt circa actus morales. Non est igitur ultima felicitas hominis, quae est ultimus ejus finis, consistens in actibus moralibus.

Praeterea: felicitas est proprium hominis bonum. Illud igitur quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana, respectu aliorum animalium, est in quo quaerenda est ejus ultima felicitas. Hujusmodi autem non est virtutum moralium actus; nam alia animalia aliquid participant vel libe-

ralitatis, vel fortitudinis; intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat. Non est igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus.

CAPUT XXXV.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON CONSISTIT IN ACTU PRUDENTIAE.

Ex hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiae est ultima hominis felicitas.

Actus enim prudentiae est solum circa ea quae sunt moralium virtutum. Non est autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas. Neque igitur in actu prudentiae.

Adhuc: ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione. Optima autem hominis operatio, secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima objecta. Operatio autem prudentiae non est erga objecta perfectissima intellectus, vel rationis; non enim est erga necessaria, sed erga contingentia operabilia. Non est igitur in ejus operatione ultima hominis felicitas.

Amplius: quod ordinatur ad alterum sicut ad finem non est ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiae ordinatur ad alterum sicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem; tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quae sunt ad finem eligenda, sicut patet per Aristotelem in sexto Ethic. (c. 16.). Non est igitur in operatione prudentiae ultima hominis felicitas.

Item: animalia irrationabilia non participant aliquid felicitatis, sicut probat Aristoteles in primo Ethic. (c. 13.). Participant autem quaedam eorum aliquid prudentiae, ut patet per eumdem in primo Metaphys. (c. 1.). Igitur felicitas non consistit in operatione prudentiae.

CAPUT XXXVI.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN OPERATIONE ARTIS.

Patet etiam quod neque in operatione artis.

Quia etiam artis cognitio practica est, et ita ad finem ordinatur; et ideo ipsa non est ultimus finis.

Praeterea: operationum artis fines sunt artificiata, quae non possunt esse ultimus finis humanae vitae, quum magis nos simus fines omnium artificialium; omnia enim propter hominis usum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse ultima felicitas.

CAPUT XXXVII.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS CONSISTIT IN CONTEMPLATIONE DEI.

(Opusc. III. cap. 107.).

Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus quae dicuntur bona fortunae, neque in bonis corporis, neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam, relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

Haec enim sola operatio hominis est sibi propria, et in qua nullo modo aliquod aliud communicat.

Hoc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, quum contemplatio veritatis propter seipsam quaeratur.

Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus conjungitur per similitudinem, quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.

Hac etiam operatione ad illa superiora conjungitur, cognoscendo ipsa quocumque modo.

Ad hanc etiam operationem homo sibi magis est sufficiens, utpote ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens.

Ad hanc etiam omnes aliae operationes humanae ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales, et per prudentiam, et quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis, ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens, et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis; neque etiam secundum scientias, quae sunt de rebus infimis, quum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

Ex quo etiam patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum: quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

CAPUT XXXVIII.

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUAE COMMUNITER HABETUR A PLURIBUS.

(Opusc. III. cap. 104.)

Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiae intellectualis consistit. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut in primo (c. 10.) est dictum; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest; videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur; sicut quum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus in eo quamdam causam harum operationum quae aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus, nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat. Non est autem possibile hanc cognitionem ad felicitatem sufficere.

Felicitatem enim operationem esse oportet absque defectu. Haec autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens; quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorem esse crediderunt quam corpora coelestia, unde corpora coelestia deos esse dixerunt; quidam vero ulterius ipsa elementa quae ex eis generantur, quasi aestimantes motus et operationes naturales quas habent non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari; quidam vero, humanos actus non alicujus ordinationi subesse credentes nisi humanae, homines qui alios ordinant deos esse dixerunt. Ista igitur Dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

Amplius: felicitas est finis humanorum actuum. Ad praedictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem; immo quasi statim a principio omnibus adest. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

Item: nullus per hoc vituperabilis apparet quia felicitate careat; quin immo carentes ea et in ipsam tendentes laudantur. Ex hoc autem quod praedicta Dei cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet; designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit, sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns habere animam, eum non comprehenderet; unde et in Psal. XIII. et LII. 1. dicitur: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.* Non est igitur haec Dei cognitio quae ad felicitatem sufficiat.

Amplius: cognitio quae habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima, sicut cognitio quae habetur de homine ex hoc quod movetur; est enim hujusmodi cognitio per quam res cognoscitur in potentia tantum; propria enim in communibus potentia continentur. Felicitas autem est operatio perfecta, et summum hominis bo-

num oportet esse secundum id quod est actu, et non secundum quod est potentia tantum; nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non est igitur praemissa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.

CAPUT XXXIX.

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUAE HABETUR PER DEMONSTRATIONEM.

(I-II. quaest. LXV. art. 5. ad 2.).

Rursus est quaedam alia Dei cognitio, altior quam praemissa, quae de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur, quum per demonstrationem removeantur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur; ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, aeternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia hujusmodi, quae in primo (c. 13. et seq.) de Deo ostendimus. Ad propriam autem alicujus rei cognitionem pervenitur, non solum per affirmationes, sed etiam per negationes; sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita proprium ejus est non esse inanimatum neque irrationale; sed hoc interest inter utrumque cognitionis propriae modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita, scitur quid est res et quomodo ab aliis separatur; per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quae de Deo habetur per demonstrationes. Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens.

Ea enim quae sunt alicujus speciei perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus; ea vero quae sunt a natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Felicitas autem est finis humanae speciei, quum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibilem provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbati. Ad praedictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perveniunt, propter impedimenta hujus cognitionis, quae tetigimus in primo (c. 4.). Non est igitur talis cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

Adhuc: esse in actu est finis exsistentis in potentia, ut ex praemissis (c. 20.) patet. Felicitas igitur, quae est ultimus finis, est actus cui non adjungitur potentia ad ulteriorem actum. Talis autem cognitio, per viam demonstrationis de Deo habita, remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo; posteriores enim conati sunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adjungere his quae a prioribus invenerunt tradita. Non est igitur talis cognitio ultima hominis felicitas.

Amplius: felicitas omnem miseriam excludit; nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriae est; hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Praedictae autem cognitioni quae de Deo habetur multiplex error adjungi potest; quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognoverunt, qui, suas aestimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui sic de divinis veritatem invenerunt,

demonstrationis via, quod eorum aestimationi nulla falsitas adjungeretur, patet eos fuisse paucissimos; quod non congruit felicitati, quae est communis finis. Non igitur est in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

Praeterea: felicitas in operatione perfecta consistit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo; unde scire aliquid non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in primo Poster. (t. c. 7.). Cognitio autem praedicta multum incertitudinis habet; quod demonstrat diversitas scientiarum de divinis eorum qui haec per viam demonstrationis invenire conati sunt. Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas.

Item: voluntas, quum consecuta fuerit ultimum finem, quietatur ejus desiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humanae est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita, non restabit alicujus scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt, quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire quae per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

Adhuc: finis cujuslibet in potentia exsistentis est ut ducatur in actum; ad hoc enim tendit per motum quo movetur in finem. Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod sit actu secundum quod est possibile; aliquid enim est exsistens in potentia cujus tota potentia potest reduci in actum, unde hujus finis est ut totaliter in actum reducatur; sicut grave extra medium exsistens est in potentia ad proprium *ubi;* aliquid vero cujus potentia tota non potest simul in actum reduci, sicut patet de materia prima; unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire, quae sibi propter earum diversitatem simul inesse non possunt. Intellectus autem videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia, ut in secundo dictum est; duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili exsistere secundum actum primum, qui est scientia, licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio; ex quo patet quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum. Hoc igitur requiritur ad ejus ultimum finem, qui est felicitas. Hoc autem non facit praedicta cognitio quae de Deo per demonstrationem haberi potest, quia, ea habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem.

CAPUT XL.

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUAE EST PER FIDEM.

Est autem et alia Dei cognitio quantum ad aliquid superior cognitione praedicta, qua scilicet Deus ab omnibus per fidem cognoscitur; quae quidem quantum ad hoc cognitionem quae de Deo per demonstrationem habetur excedit, quia quaedam de Deo per fidem cognoscimus, ad quae, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio hujus operis dictum est (c. 5.). Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere.

Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio, sicut ex dictis

patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti; non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

Item: ostensum est supra (c. 26.) quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

Adhuc: qui credit assensum praebet his quae sibi ab alio proponuntur, quae ipse non videt; unde fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. Non autem crederet aliquis non visis, ab aliquo propositis, nisi aestimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt. Aut igitur aestimatio credentis est falsa, aut oportet quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum; quod et si ipse non solum cognoscit ea, sed quasi ab aliquo alio audiens, non potest hoc in infinitum procedere; esset enim vanus et absque certitudine fidei assensus; non enim inveniretur aliquod primum ex se certum, quod certitudinem fidei credentium afferret; non est enim possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, ut in principio libri patet (Lib. I. c. 6.); et tamen si esset falsa et vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei, sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sicut Christo credimus, sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis et Prophetis. Quum igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat, impossibile est quod consistat in fidei cognitione.

Amplius: per felicitatem, quum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

Praeterea: cognitio de Deo dicta est finis, in quantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, conjungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui praesens perfecte, quia fides de absentibus est, non de praesentibus; unde et Apostolus dicit (II. Cor. V. 6.) quod, *quamdiu per fidem ambulamus, peregrinamur a Domino;* fit tamen per fidem Deus praesens affectui, quum voluntarie credens Deo assentiat, secundum quod dicitur (Ephes. III. 17.): *Habitare Christum per fidem in cordibus nostris.* Non est igitur possibile quod in cognitione fidei ultima felicitas humana consistat.

CAPUT XLI.

QUOD HOMO NON POTEST IN HAC VITA COGNOSCERE SUBSTANTIAS SEPARATAS PER STUDIUM ET INQUISITIONEM SCIENTIARUM SPECULATIVARUM, UT VOLUIT AVEMPACE.

Habet autem et adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. Dictum est enim in secundo (c. 98.) quod intellectualis substantia separata cognoscendo essentiam suam, cognoscit et quod est supra se, et quod est

sub se, et secundum modum suae substantiae; quod praecipue necesse est, si illud quod est supra ipsam sit causa ejus, quum oporteat in effectibus similitudinem inveniri causae. Unde, quum Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creatarum, ut ex superioribus (Lib. II. c. 15.) patet, necesse est quod intellectuales substantiae separatae, cognoscendo suam essentiam, cognoscant per modum visionis cujusdam ipsum Deum. Res enim illa per intellectum, visionis modo, cognoscitur cujus similitudo in intellectu exsistit, sicut et similitudo rei corporaliter visae est in sensu videntis. Quicumque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam, cognoscendo de ea quid est, videt Deum altiori modo quam aliqua praedictarum cognoscatur.

Quia ergo quidam posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita, per hoc quod cognoscit substantias separatas, considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quaestionem habet. Intellectus enim noster, secundum statum praesentem, nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, ut patet ex his quae in secundo (c. 8. 59. et 73.) tractata sunt. Si igitur, per cognitionem intellectivam quae est ex phantasmatibus, possit pervenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas, et per consequens videndo ipsas substantias separatas participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem, per cognitionem quae est ex phantasmatibus, nullo modo possit pervenire ad intelligendas substantias separatas, non erit possibile quod homo, in statu hujus vitae, praedictum modum divinae cognitionis assequatur.

Quod autem, ex cognitione quae est per phantasmata, ad intelligendum substantias separatas pervenire possimus, aliqui diversimode posuerunt. Avempace namque posuit quod, per studium speculativarum scientiarum, possumus ex his intellectis quae per phantasmata cognoscimus pervenire ad intelligendas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cujuslibet habentis quidditatem quae non est sua quidditas; est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem, in quantum est quidditas, quum intellectus proprium objectum sit quod quid est. Si autem illud, quod primo per intellectum possibilem intelligitur, est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et, quum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire, via resolutionis, ad cognoscendam quidditatem substantiae separatae non habentem aliam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Potest igitur intellectus noster, per cognitionem quae ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

Procedit autem ad ostendendum idem per aliam similem viam. Ponit enim quod intellectum unius rei, ut puta equi, apud me et apud te multiplicatur solum per multiplicationem specierum spiritualium, quae sunt diversae in me et in te. Oportet igitur quod intellectum quod non sustentatur in aliqua hujusmodi specie sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellecti, quam intellectus noster natus est abstrahere, ut probatum est, non habet aliquam

speciem spiritualem et individualem, quum quidditas intellecti non sit quidditas individui neque spiritualis, neque corporalis, quum intellectum, in quantum est hujusmodi, sit universale. Intellectus igitur noster natus est intelligere quidditatem, cujus intellectus est unus apud omnes. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiam separatam.

Si autem diligenter consideretur, viae istae frivolae invenientur.

Quum enim intellectum, in quantum hujusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit quidditas alicujus universalis, scilicet generis vel speciei. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cujus cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiae separatae.

Praeterea: non est ejusdem rationis forma quae secundum se non potest separari ab aliquo subjecto cum illa quae separatur secundum esse a tali subjecto, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subjecto; non enim est eadem ratio magnitudinis et substantiae separatae, nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species et sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundũn esse ab hac individuali materia, nisi forte, secundum Platonicos, ponamus rerum species separatas; quod est ab Aristotele (primo Metaph. t. c. 2. 4. et seq.) improbatum. Est igitut omnino dissimilis quidditas praedicta a substantiis separatis, quae nullo modo sunt in materia. Non igitur, per hoc quod hae quidditates intelliguntur, substantiae separatae intelligi possunt.

Adhuc: si quidditas substantiae separatae detur esse ejusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium, non poterit dici quod sit ejusdem rationis secundum speciem; nisi dicamus quod species horum sensibilium sint ipsae substantiae separatae, sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur quod non erunt ejusdem rationis, nisi quantum ad rationem quidditatis, in quantum est quidditas. Haec autem est ratio communis, generis scilicet, et speciei, et substantiae. Non igitur per has quiddidates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit, nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere, non propter hoc cognoscitur species, nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum harum quidditatum.

Amplius: major est distantia substantiae separatae a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis; caecus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus, per hoc quod intelligat quis quidditatem sensibilis substantiae, poterit intelligere quidditatem substantiae separatae.

Item: si etiam ponamus quod substantiae separatae orbes moveant ex quorum motibus causantur formae sensibilium, hic modus cognitionis subtantiae separatae ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum. Nam per effectum scitur causa, vel ratione similitudinis quae est inter effectum et causam, vel in quantum effectus demonstrat virtutem causae.

Ratione autem similitudinis ex effectu non poterit sciri de causa quid est, nisi sit agens unius speciei; sic autem non se habent substantiae separatae ad sensibilia. Ratione autem virtutis hoc etiam non potest esse, nisi quando effectus adaequat virtutem causae: tunc enim per effectum tota virtus causae cognoscitur, virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius; hoc autem in proposito dici non potest: nam virtutes substantiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. Non est igitur possibile quod, per sensibilium intellectum, devenire possimus ad intelligendum substantias separatas.

Adhuc: omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquisitionem et studium ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent. Si igitur, per hoc quod intelligimus naturas et quidditates istorum sensibilium, pervenimus ad intelligendas substantias separatas, oportet quod intelligere substantias separatas contingat per aliquam scientiarum speculativarum. Hoc autem non videmus; non est enim aliqua speculativa scientia quae doceat de aliqua substantiarum separatarum quid est, sed solum quia est. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligimus naturas sensibilium, perveniamus ad intelligendas substantias separatas. Si autem dicatur quod est possibile esse aliquam talem scientiam speculativam, quamvis adhuc non sit inventa, hoc nihil est; quia non est possibile, per aliqua principia nobis nota, ad intelligendas substantias praedictas devenire. Omnia enim propria principia cujuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine Poster. (t. c. 27.). Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit.

CAPUT XLII.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA COGNOSCERE SUBSTANTIAS SEPARATAS, UT POSUIT ALEXANDER.

Quia vero Alexander posuit (Paraph. De anima, primo, c. De intellectu agente), quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote quaedam praeparatio humanae naturae consequens commixtionem elementorum, ut in secundo (c. 62.) habitum est (non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur), posuit quod intellectus possibilis noster nunquam possit pervenire ad intelligendas substantias separatas; posuit tamen quod nos, secundum statum praesentis vitae, possumus substantias separatas intelligere; quod quidem ostendere nitebatur hoc modo:

Unumquodque quando pervenit ad complementum in sua generatione et ad ultimam perfectionem suae substantiae, complebitur operatio propria sua, sive actio, sive passio; sicut enim operatio substantiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiae; unde animal, quum fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam species intelligibiles factae per intellectum agentem exsistentes in intellectu possibili, operatio est duplex: una, ut faciat intellecta

in potentia esse intellecta actu, quam habet ex parte intellectus agentis; secunda est intelligere intellecta in actu; haec enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso utraque praemissarum operationum. Semper autem accedit ad complementum suae generationis, dum novas species intellectas acquirit; et sic necesse est quod quandoque generatio compleatur, nisi sit impedimentum, quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu, per hoc quod omnia intellecta in potentia faciat in actu (quod est complementum primae operationis), et per hoc quod intelliget omnia intelligibilia separata, et non separata.

Quum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas jam, secundum ejus opinionem, ut dictum est, intendit quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas, in quantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet forma intellectus in habitu et in nobis ipsis; ita quod per eum intelligemus, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quum de virtute intellectus agentis sit facere omnia intellecta in actu quae sunt intelligibilia in potentia et etiam intelligere substantias separatas, in statu illo intelligemus omnes substantias separatas et omnia intelligibilia non separata. Et, secundum hoc, per hanc cognitionem, quae est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiae separatae; non quod ipsa phantasmata intellecta, per ea, sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculativis, sicut posuit opinio superior, sed in quantum species intelligibiles sunt quaedam dispositiones in nobis ad talem formam quae est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hae duae opiniones.

Unde quando intellectus in habitu fuerit perfectus per hujusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est; et nominat ipsum intellectum adeptum, de quo dicunt Aristotelem dicere (secundo De generat. animal. c. 3.) quod sit ab extrinseco. Et sic, licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana, sicut superior ponebat opinio, per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum in quo differt secunda opinio a prima.

Tertio autem differt per hoc quod, secundum primam opinionem, intelligere intellectum agentem est causa quod continuetur nobiscum; secundum vero hanc secundam opinionem, est e converso; nam, propter hoc quod nobiscum continuatur ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas.

Haec autem irrationabiliter dicuntur.

Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro esse generabilis et corruptibilis. Aeternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum; propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem; intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. Quum igitur intellectus agens, secundum Alexandrum, ponatur esse quaedam substantia separata aeterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

Praeterea: forma intellectus, in quantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibile; non enim recipit intellectus aliquid, per se loquendo, nisi intelligibiliter, sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non

potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quod sit forma ejus.

Item: intelligere aliquod tripliciter dicimur: Uno modo, sicut intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio; unde et ipse intellectus intelligere dicitur, et ipsum intelligere intellectus fit intelligere nostrum; alio modo, sicut specie intelligibili, qua quidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva perficitur per eam in actu, sicut vis visiva per speciem coloris; tertio modo, sicut medio, per cujus cognitionem devenimus in cognitionem alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. Non autem dicitur hoc modo tertio, quia non concedit Alexander quod intelligat intellectum agentem vel intellectus possibilis, vel intellectus in habitu. Nec etiam secundo modo, quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivae, cujus illa species intelligibilis est forma; nec autem concedit Alexander quod intellectus possibilis vel intellectus in habitu intelligat substantias separatas; unde non potest esse quod sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem. Si autem sicut per virtutem intellectivam, oportet quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. Hoc autem esse non potest, nisi ex substantia intellectus agentis et substantia hominis fiat unum secundum esse; impossibile est enim, si sint duae substantiae secundum esse diversae, quod operatio unius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum secundum esse cum homine; non autem secundum esse accidentale, quia jam non esset intellectus agens substantia, sed accidens; sic enim ex colore et corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quod intellectus agens sit cum homine unum secundum esse substantiale. Erit igitur vel anima humana, vel pars ejus, et non aliqua substantia separata, sicut Alexander ponit. Non igitur, secundum opinionem Alexandri, potest poni quod homo intelligat substantias separatas.

Amplius: si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quod per ipsum intelligere possit, eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. Sequitur ergo quod duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. Hoc autem est ita quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, ut jam dictum est. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium; quod est impossibile.

Ratio etiam ejus frivola est omnino. Primo quidem, quia, quando perficitur generatio alicujus generis, oportet quod perficiatur ejus operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris; quum enim perficitur generatio aëris, habet generationem et motum completum sursum, non tamen ut moveatur ad locum ignis. Similiter autem, quum completur generatio intellectus in habitu, complebitur ejus operatio, quae est intelligere, secundum suum modum, non autem secundum modum quo intelligunt substantiae separatae, ut scilicet intelligat substantias separatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quod homo quandoque intelligat substantias separatas. Secundo, quia ejusdem virtutis est complementum operationis cujus est operatio ipsa. Si igitur intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas, quod Alexander non ponit; sequeretur enim quod intelligere sub-

stantias separatas contingeret per scientias speculativas, quae sub intellectu in habitu comprehenduntur. Tertio, quia eorum quae generari incipiunt completur generatio ut in pluribus, quum omnes generationes rerum sint a causis determinatis, quae consequuntur effectus suos vel semper, vel in majori parte. Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complementum actionis, oportet etiam quod operatio completa consequatur ea quae generantur vel semper vel in majori parte. Intelligere autem substantias separatas non consequuntur qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus neque semper; quin immo nullus professus est se ad hanc perfectionem pervenisse. Non est igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

CAPUT XLIII.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS, SICUT POSUIT AVERROËS.

Quia vero maxima difficultas est in opinione Alexandri, ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Averroës (tertio De anima, t. c. 36.) faciliorem viam se existimavit adinvenisse ad ostendendum quod quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quod ponit intellectum possibilem incorruptibilem et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem.

Ostendit enim primo quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis, vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quae est intelligere, sed etiam hanc quae est facere intellecta in actu; utrumque enim experimur in nostra potestate exsistere. Hoc autem quod est facere intellecta in actu magis proprie notificat intellectum in habitu quam intelligere, quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere; sunt enim quaedam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate, sicut prima intelligibilia. Hoc autem facere intellecta actu non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quae scimus ex studio, sed magis sunt initium intellectus in habitu; unde et habitus horum intelligibilium ab Aristotele in sexto Ethic. (c. 7.) intellectus dicitur; fiunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem, per hoc autem fiunt intellecta in actu alia quae ex studio scimus. Facere igitur haec consequentia intellecta in actu, est actio et intellectus in habitu quantum ad prima principia et ipsius intellectus agentis. Una autem actio non est duorum, nisi unum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Oportet igitur quod intellectus agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu, vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Quod quidem qualiter possit esse, sic ostendit:

Intellectus possibilis, quum sit, secundum ejus positionem, quaedam substantia separata, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas, et etiam prima intellecta speculativa; est igitur subjectum utrorumque. Quaecumque autem conveniunt in uno subjecto, alterum eorum est sicut

forma alterius; sicut, quum color et lux sint in diaphano sicut in subjecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. Hoc autem necesse est quando habent ordinem ad invicem, non in his quae per accidens conjunguntur in eodem subjecto, sicut albedo et musica. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia, quum intellecta speculativa sint facta intellecta in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam. Oportet igitur quod, quum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quae sunt quasi quóddam subjectum ipsorum, etiam intellectus agens continuetur nobiscum, in quantum est forma intellectorum speculativorum. Quando igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in potentia, intellectus agens continuatur nobiscum solum in potentia; quando autem aliqua intellecta speculativa insunt nobis in actu, et aliqua in potentia, continuatur nobis partim in actu et partim in potentia; et tunc dicimur moveri ad continuationem praedictam, quia, quando plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, perfectius intellectus agens continuatur in nobis. Hic autem perfectus motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis, per quod vera intellecta acquirimus et falsae opiniones excluduntur, quae sunt extra ordinem hujus motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis. Unde et ad hunc profectum juvant se homines sicut juvant se invicem in scientiis speculativis. Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligemus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde cum ad intellectum agentem pertineat intelligere substantias separatas, intelligemus tunc substantias separatas, sicut nunc intelligimus intellecta speculativa; et hoc erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam deus.

Hujus autem positionis destructio ex praemissis sufficienter apparet. Procedit enim ex suppositione multorum quae in superioribus sunt improbata. Primo quidem supra ostensum est (Lib. II. c. 59.), quod intellectus possibilis non est aliqua substantia separata a nobis secundum esse. Unde non oportebit, quod sit subjectum substantiarum separatarum, praecipue cum Aristoteles dicat (tertio De anima, t. c. 18.) quod intellectus possibilis est in quo est omnia fieri. Unde videtur quod sit subjectum solum illorum, quae sunt facta intellecta.

Item: de intellectu agente, etiam supra (Lib. II. c. 76. et 78.) ostensum est, quod non est aliqua substantia separata, sed pars animae, cui Aristoteles (tertio De anima, t. c. 18.) attribuit hanc operationem, scilicet facere intellecta in actu quae est in nostra potestate. Unde non oportebit quod intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas; alias semper intelligeremus eas.

Adhuc: si intellectus agens est substantia separata, non copulabitur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu secundum ejus positionem, sicut nec intellectus possibilis, licet intellectus possibilis se habeat ad illas species sicut materia ad formam. Intellectus autem e converso sicut forma ad materiam. Species autem factae intellectae in actu copulantur nobiscum, secundum ejus positionem per phantasmata, quae ita se habent ad intellectum possibilem, sicut colores ad visum: ad intellectum vero agentem sicut colores ad lucem, ut ex verbis Aristotelis in tertio De anima (t. c. 18. et 30.) patet. Non autem lapidi, in quo est color, potest attribui neque actio visus ut videat,

neque actio solis ut illuminet. Ergo secundum positionem praedictam homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis ut intelligat, neque actio intellectus agentis ut intelligat substantias separatas, vel ut faciat intellecta in actu.

Amplius: secundum positionem praedictam, intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma, nisi per hoc quod est forma speculativorum intellectorum, quorum etiam ponitur forma per hoc, quod eadem actio est intellectus agentis et illorum intellectorum, scilicet facere intellecta in actu. Non igitur poterit esse forma nobis, nisi secundum quod communicant in actione ejus intellecta speculativa. Haec autem non communicant in operatione ejus, quae est intelligere substantias separatas, cum sint species rerum sensibilium, nisi redeamus ad opinionem Avempace, quod quidditates substantiarum separatarum possint cognosci per ea quae intelligimus de istis sensibilibus. Nullo igitur modo per viam praedictam poterimus intelligere substantias separatas.

Praeterea: intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus, et ad substantias separatas, quarum non est factivus, sed cognoscitivus tantum secundum ejus positionem. Non igitur oportet, si copuletur nobis per hoc quod est factivus intellectorum speculativorum, quod copuletur nobis secundum quod est cognoscitivus substantiarum separatarum, sed in tali processu est deceptio manifeste secundum accidens.

Adhuc: si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est in quantum intellectus agens est forma hujus vel illius intellecti speculativi, sed in quantum fit forma nobis; sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest per intellectum agentem intelligere substantias separatas. Si autem dicatur quod non fit nobis perfecte forma per quaedam intellecta speculativa intellectus agens, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas, hoc non est nisi quia ipsa intellecta speculativa non adaequant perfectionem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas. Sed nec omnia intellecta speculativa simul accepta adaequant illam perfectionem intellectus agentis secundum quod intelligit substantias separatas, cum omnia haec non sint intelligibilia nisi in quantum sunt facta intellecta. Illa vero sunt intelligibilia secundum suam naturam. Non igitur per hoc quod omnia speculativa intelligibilia sciemus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma quod per ipsum intelligamus substantias separatas. Vel si hoc non requiritur, oportebit dicere quod intelligendo quodlibet intelligibile, intelligimus substantias separatas.

CAPUT XLIV.

QUOD ULTIMA FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN COGNITIONE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM, QUALEM PRAEDICTAE OPINIONES FINGUNT.

Non est autem possibile felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere, sicut praedicti philosophi posuerunt. Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis

sit felicitas in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest, alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale ejus desiderium esset inane: quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum praedictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

Praeterea: ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma, ita quod per ipsum intelligamus substantias separatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum Alexandrum (Paraph. De anima, tertio, t. c. 36.), vel quod omnia speculativa sint facta in nobis in actu, secundum Averroës; quae duo in idem redeunt. Nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis, secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in actu; omnes autem species rerum sensibilium sunt intellecta in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilium, et omnes virtutes et operationes et motus eorum. Quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculativarum, per quas movemur ad continuationem intellectus agentis, ut ipsi dicunt, cum ex his quae nostris sensibus subsunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculativarum, non possit perveniri ad omnia praedicta cognoscenda. Est igitur impossibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis assignatum. Non est igitur possibile quod in tali continuatione sit hominis felicitas.

Adhuc: dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis, qualem ipsi describunt, planum est, quod talis perfectio paucissimis hominum advenit in tantum quod nec ipsi, nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri. Quin immo omnes plurima a se asserunt ignorata, sicut Aristoteles quadraturam circuli, et ratione ordini coelestium corporum, in quibus, ut ipsemet dicit in secundo De coelo (t. c. 61), non nisi topicas rationes reddere potest; et quid sit in eis necessarium et eorum motoribus, aliis reservat in decimo secundo Metaph. (t. c. 36.). Felicitas autem est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt nisi sint orbati, ut Aristoteles dicit in primo Ethicor. (c. 13.). Et hoc etiam verum est de omni fine naturali alicujus speciei, quia ipsum consequentur ea quae sunt illius speciei, ut in pluribus. Non est ergo possibile quod ultima hominis felicitas in continuatione praedicta consistat.

Patet autem quod nec Aristoteles, cujus sententiam sequi conantur praedicti philosophi, in tali continuatione ultimam felicitatem hominis opinatus est esse. Probat enim in primo Ethic. (c. 17.) quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam. Unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret, quas divisit in virtutes morales et intellectuales. Ostendit autem (X. cap. ejusdem libri), quod ultima felicitas hominis est in speculatione. Unde patet, quod non est in actu alicujus virtutis moralis, nec prudentiae, nec artis, quae tamen sunt intellectuales. Relinquitur quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter res residuas intellectuales, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in sexto Ethic. (c. 4.). Unde, in decimo Ethic. (c. 8.), sapientem judicat esse felicem. Sapientia autem secundum ipsum est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicitur

in sexto Ethic. (c. 8.), et in principio Metaphys. scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas, quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis, qualis per scientias speculativas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam.

CAPUT XLV.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS.

(I. part. quaest. LXXXVIII. art. 1.).

Quia ergo secundum modos praedictos substantiae separatae non possunt cognosci a nobis in vita ista, inquirendum restat utrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas intelligere possimus. Quod autem hoc sit possibile nititur ostendere Themistius (tertio De anima, c. 50.) per locum a minori. Substantiae enim separatae sunt magis intelligibiles quam materialia: haec enim sunt intelligibilia in quantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem; illa vero sunt secundum seipsa intelligibilia. Si ergo intellectus noster comprehendit haec materialia, multo magis natus est intelligere illas substantias separatas.

Haec autem ratio secundum diversas opiniones de intellectu possibili diversimode judicanda est. Si enim intellectus possibilis non sit virtus a materia dependens, et sit iterum secundum esse a corpore separatus, ut Averroës ponit, sequitur quod nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat. Unde quae sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt sibi magis intelligibilia. Sed tunc sequi videtur quod, cum nos a principio per intellectum possibilem intelligamus, a principio intelligamus substantias separatas: quod patet esse falsum. Sed hoc inconveniens evitare Averroës nititur, secundum ea quae de ejus opinione praedicta sunt: quae patet esse falsa ex praemissis. Si autem intellectus possibilis non est a corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quod est tali corpori unitus secundum esse, habet quemdam necessarium ordinem ad materialia, ut nisi per illa ad aliorum cognitionem pervenire non possit. Unde non sequitur, si substantiae separatae sint in seipsis magis intelligibiles, quod propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Aristotelis in secundo Metaph. (t. c. 1.). Dicit enim ibidem quod difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis non ex illis; nam intellectus noster se habet ad manifestissima rerum, sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis. Unde cum per materialia intellecta non possint intelligi substantiae separatae, ut supra ostensum est, sequitur quod intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas.

Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiva ad illa solum est in potentia in quae potest proprium ejus activum: omni enim potentiae passivae respondet potentia activa in natura; alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per acti-

vam. Unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis cum sit virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem, sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quae sunt facta per intellectum agentem. Unde et Aristoteles in tertio De anima (t. c. 18.), describens utrumque intellectum, dicit quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri: agens vero quo est omnia facere, ut ad eadem utriusque potentia referri intelligatur, hujus activa, illius passiva. Cum ergo substantiae separatae non sint factae intellectae in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad haec sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas.

Propter quod et Aristoteles congruo exemplo usus est (secundo Metaph. t. c. 1.). Nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis, quamvis Averroës hoc exemplum depravare nitatur dicens, quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem. Quod tali ratione probat ibidem; quia, si illa quae sunt intellecta secundum se, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent, sicut si esset aliquod visibile quod a nullo visu videri possit. Quae quidem ratio quam frivola sit apparet. Etsi enim a nobis nunquam illae substantiae intelligerentur, tamen intelligerentur a semetipsis. Unde nec frustra intelligibiles essent, sicut nec sol frustra visibilis est, ut Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio, cum possit ipsum videre homo et alia animalia.

Sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori unitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas. Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quaedam virtus materialis generabilis et corruptibilis, ut quidam posuerunt, sequitur quod ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia. Unde necesse est, quod nullo modo intelligere possit substantias separatas, quia impossibile erit ipsum esse separatum. Si autem intellectus possibilis, quamvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis, et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra (Lib. II. c. 59. et 60.) ostendimus, sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus. Unde cum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quae sunt secundum se intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis. Et haec est sententia nostrae fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita.

CAPUT XLVI.

QUOD ANIMA IN HAC VITA NON INTELLIGAT SEIPSAM PER SEIPSAM.

Videtur autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam Augustini verbis quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in nono De Trinit. (c. 3.): « Mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam; ergo et semetipsam per se-

metipsam novit, quoniam ipsa est incorporea ». Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas, quod est contra prius ostensa.

Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se. Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit in actu; si autem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam, in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est: quod patet esse falsum.

Adhuc: si anima per seipsam cognoscit de se quid est, omnis autem homo animam habet, omnis igitur homo cognoscit de anima quid est: quod patet esse falsum.

Amplius: cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima sciamus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quae sunt naturaliter nota, nullus potest errare; in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus ergo erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret. Quod patet esse falsum, cum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum, vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

Amplius: in quolibet ordine quod est per se, est prius eo quod est per aliud et principium ejus. Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quae per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea, sicut primae propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens primo notum, et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum; nam quid est anima non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis inquirendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam.

Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit. Dicit enim in decimo De Trinit. quod anima cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere; non ut cognoscat se quasi non norit, sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit. Ex quo dat intelligere, quod anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam. Unde et in hoc dicit alios errasse, quod animam non distinxerunt ab illis quae sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et diffinitio quae signat quid est res, distinguit diffinitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.

Nec Aristoteles hoc voluit. Dicit enim in tertio De anima (t. c. 15.), quod intellectus possibilis intelligit se sicut alia; intelligit enim se per speciem intelligibilem qua fit actu in genere intelligibilium. In se enim consideratus est solum in potentia ad esse intelligibile. Nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Unde substantiae separatae, quarum substantiae sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias; intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens. Unde et Aristoteles in tertio De anima (t. c. 3. et infra) ex ipso intelligere demonstrat

naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit immixtus et incorruptibilis, ut ex praemissis (Lib. II. c. 62.) patet.

Sic igitur secundum intentionem Augustini mens nostra per seipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est: ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse. Agit autem per seipsam. Unde per seipsam de se cognoscit quod est.

Sic ergo et de substantiis separatis anima cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt, non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem, vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus.

Non autem oportet quod si per scientias speculativas possimus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possumus ad sciendum quidquid est de substantiis separatis per hujusmodi scientiam pervenire. Nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiae separatae. Potest tamen, per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere.

Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, in quantum ejus actus percipimus; quid autem sit inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus. Quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

CAPUT XLVII.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA VIDERE DEUM PER ESSENTIAM.

(I. part. quaest. XII. art. 11.).

Si autem alias substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quae transcendit omnes substantias separatas.

Hujus autem signum hinc etiam accipi potest, quia quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest, est divina substantia. Unde oportet mentem quae divinam substantiam videt, totaliter a corporalibus sensibus, esse absolutam, vel per mortem, vel per aliquem raptum.

Hinc est quod dicitur ex persona Dei (Exod. XXXIII. 20.): *Non videbit me homo et vivet.*

Quod autem in sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionem, seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species, vel exterius apparentes, vel in-

terius formatas, in imaginatione divinae virtutis praesentia demonstrabatur; vel etiam secundum quod aliquae spirituales substantiae per effectus aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

Difficultatem autem afferunt quaedam verba Augustini, ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum. Dicit enim in nono De Trinit. (c. 7.) quod in aeterna veritate, ex qua omnia corporalia facta sunt, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis, vel in corporibus vera et recta ratione quid operamur, visu mentis conspicimus atque inde conceptam rerum veracem notitiam apud nos habemus. Decimo primo etiam Confess. (c. 25.) dicit: « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate ».

In libro etiam De vera relig. (c. 31.) dicit, quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus.

In primo autem Soliloq. (c. 15.) dicit, quod prius est veritas cognoscenda, per quam possunt alia cognosci: quod de veritate divina intelligere videtur. Videtur ergo ex verbis ejus quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum cognoscamus alia.

Ad idem etiam pertinere videntur verba ejusdem, quae ponit in decimo secundo De Trinit. (c. 2.), sic dicens: « Rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent ». Rationes autem incommutabiles et sempiternae alibi quam in Deo esse non possunt, cum solus Deus secundum fidei doctrinam sit sempiternus. Videtur igitur sequi quod Deum in ista vita videre possimus, et per hoc quod eum, et in eo rationes rerum videmus, de aliis judicamus.

Non est autem credendum quod Augustinus hic in verbis praemissis senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, cum contrarium dicat in libro De videndo Deum ad Paulinam (epist. 146. c. 4. et 5.).

Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem, vel istas rationes aeternas in hac vita videamus, et secundum eam de aliis judicemus inquirendum est. Veritatem quidem in anima esse, ipse Augustinus in secundo Soliloq. (c. 18. et 19.) confitetur: unde ex aeternitate veritatis immortalitatem animae probat. Non solum autem sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera, in quantum ad Dei similitudinem accedit. Non enim in hoc anima rebus aliis praefertur. Est ergo speciali modo in anima in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse: ita id quod per animam cognitum est, manifestum est in quantum illius divinae veritatis quam Deus cognoscit similitudo quaedam exsistit in ipsa. Unde et Glossa super illud (Psal. XI. 2.): *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*, dicit quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus omnium divinae veritatis quasi quaedam

imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur secundum quae de omnibus judicatur facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini in primo Soliloq. (c. 8.), qui dicit, quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate sicut visibilia in lumine solis, quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen quod est similitudo solaris claritatis in aëre, et similibus corporibus relicta. Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo; quod et Apostolus de cognitione hujus vitae confitetur, dicens (I. Corinth. XIII. 12.): *Videmus nunc per speculum in aenigmate.*

Quamvis autem mens humana de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei, quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et ipsa anima de seipsa cognoscat quid est, per hoc quod naturas intelligit sensibilium, ut dictum est (c. 46.). Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum.

CAPUT XLVIII.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON SIT IN HAC VITA.

(I-II. quaest. V. art. 3.).

Si ergo humana felicitas ultima non consistit in cognitione Dei, qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quamdam aestimationem confusam, neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis, neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus (c. 38. 39. et 40.) est ostensum: non est autem possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire, ut per essentiam cognoscatur, vel saltem ita quod aliae substantiae separatae intelligantur, ut ex his possit Deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est (c. 41-46.): oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra (c. 37.) probatum est. Impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

Item: ultimus finis hominis terminat ejus appetitum naturalem, ita quod, eo habito, nihil aliud quaeritur. Si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita non est possibile accidere. Quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnibus naturale, nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat, quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo. Nec est possibile accidere, cum in hac vita substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est (c. 41. et 42.). Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

Adhuc: omne quod movetur in finem desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo. Unde a loco quo corpus naturaliter movetur non recedit

nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobiliterque stabilitatem consequatur, nondum est felix, ejus desiderio naturali nondum quiescente. Cum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem et quietem consequitur. Unde et omnium haec est de felicitate conceptio, quod de sui ratione stabilitatem requirat: propter quod Philosophus dicit in primo Ethic. (c. 14.) quod non aestimamus hominem esse chamaeleontem quemdam. In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas; cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere quibus impediatur ab operatione, quaecumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non est igitur possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

Amplius: inconveniens videtur et irrationabile, quod tempus generationis alicujus rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum; sequeretur enim quod natura in majori tempore suo fine privaretur. Unde videmus quod animalia quae parvo tempore vivunt, parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem humana felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam, vel intellectualem, vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum. Et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex praedictis patet. Nam vix in ultima aetate homo ad perfectam speculationem scientiarum pervenire potest; tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanae vitae. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse perfectam.

Praeterea: felicitatem perfectam quoddam bonum omnes confitentur; alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali, sicut perfectum album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo in statu istius vitae omnino sit immunis a malis, non solum corporalibus, quae sunt fames, sitis, aestus et frigus, et alia hujusmodi, sed etiam a malis animae. Nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur, qui non aliquando praetereat medium in quo virtus consistit, vel in plus, vel in minus, qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quae scire desideret, aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix.

Adhuc: homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa, non solum ut nunc cum eam sentit eam refugit, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.

Amplius: felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione; habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

Item: quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto ejus amissio majorem dolorem et tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur; maxime igitur ejus amissio tristitiam habet. Sed si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amittetur, saltem per mortem, et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem, cum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos quibus totaliter ab operatione virtutis im-

peditur, sicut phrenesim, et alia hujusmodi, quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam: non erit igitur perfecta felicitas.

Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturae, perfecta et vera felicitas est illorum, in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, id est in substantiis separatis. In hominibus autem invenitur imperfecta per modum participationis cujusdam. Ad veritatem enim intelligendam plene, non nisi per quemdam inquisitionis modum pertingere possunt, et ad ea quae sunt secundum naturam maxime intelligibilia omnino deficiunt, sicut ex dictis (c. 45.) patet. Unde nec felicitas secundum suam perfectam rationem potest omnibus hominibus adesse, sed aliquid ipsius participant etiam in hac vita.

Et haec videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate, unde in primo Ethic. (c. 14.), ubi inquirit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operationibus virtutis quae maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita quidem adest esse beatos ut homines, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano.

Quod autem praedicta responsio rationes praemissas non evacuet, ostendendum est. Homo enim, etsi naturae ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationabilibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequetur quam illa. Illa vero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur, quod nihil aliud quaerunt. Grave enim, cum fuerit in suo ubi, quiescit. Animalia etiam, cum fruuntuur delectationibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, cum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem prout est finis proprius ejus in hac vita, ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

Adhuc: impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam.

Amplius: quamdiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine. Sed omnes homines in cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem, quia illi qui sequuntur, semper inveniunt alia ab illis quae a prioribus sunt inventa, sicut etiam dicitur in secundo Metaph. (t. c. 1.). Non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in ultimo fine exsistentes. Cum igitur in speculatione per quam quaeritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima felicitas hominis in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristoteles probat in decimo Ethic. (c. 10.), impossibile est dicere quod homo in hac vita ultimum suum finem consequatur.

Praeterea: omne quod est in potentia, intendit exire in actum. Quamdiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas; reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu, nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas quibus

in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita.

Propter has autem et hujusmodi rationes, Alexander et Averroës posuerunt ultimam hominis felicitatem non esse in cognitione humana, quae est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita.

Quia vero Aristoteles vidit (decimo Ethic. c. 10.) quod non est alia cognitio hominis in hac vita, quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia, a quibus angustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali exsistente. In quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in secundo (c. 96. et seq.) hujus operis ostensum est. Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei, quam habet humana mens post hanc vitam per modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae.

Propter quod (Matth. V. 12.) Dominus *mercedem* nobis *in coelis* promittit; et (Matth. XXII. 30.) dicit, quod sancti *erunt sicut angeli* qui *vident semper Deum in coelis,* ut dicitur (Matth. XVIII. 10.)

CAPUT XLIX.

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE NON VIDENT DEUM PER ESSENTIAM EX HOC QUOD COGNOSCANT EUM PER ESSENTIAM SUAM.

(I. part. quaest. XII. art. 4. et quaest. LXIV. art. 1. ad 2.).

Oportet autem inquirere, utrum haec ipsa cognitio qua substantiae separatae et animae post mortem cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem. Ad cujus veritatis indagationem primo ostendendum est, quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia. Contingit enim ex effectu cognoscere causam multipliciter. Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit, et quod talis sit, sicut accidit in scientiis quae causam demonstrant per effectum. Alio modo, ita quod in ipso effectu videatur causa in quantum similitudo causae resultat in effectu: sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a primo. Nam in primo sunt duo cognitiones effectus et causae, quarum una est alterius causa: nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur ejus causa. In modo autem secundo, una est visio utriusque: simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso. Tertio modo, ita quod ista similitudo causae in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus, sicut si arca haberet intellectum et per formam suam cognosceret artem, a qua talis forma velut ejus similitudo processit. Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causae adaequatus, in quo tota virtus causae exprimatur. Substantiae autem separatae cognoscunt Deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum. Non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva, sed modo secundo, in quantum una videt Deum in alia; et modo tertio in quantum quaelibet earum videt Deum in

seipsa. Nulla autem earum est effectus adaequans virtutem Dei, ut in secundo ostensum est (c. 26. et 27.). Non est igitur possibile quod per hunc modum cognitionis ipsam divinam essentiam videant.

Amplius: similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam oportet quod sit ejusdem speciei, vel magis species ejus; sicut forma domus, quae est in mente artificis, est ejusdem speciei cum forma domus quae est in materia, vel potius species ejus. Non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est. Sed ipsa natura substantiae separatae non est idem specie cum natura divina, quin immo nec genere, ut in primo (c. 25.) ostensum est. Non est igitur possibile quod substantia separata intelligat divinam substantiam per propriam naturam.

Item: omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut in primo (c. 28. et 43.) ostensum est. Impossibile est igitur quod per aliquod creatum divina substantia videatur.

Praeterea: omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicujus rei comprehendit in repraesentando rem illam: unde et orationes significantes quod quid est, terminos, et rationes, et diffinitiones vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repraesentet, cum quaelibet similitudo creata sit alicujus generis determinati, non autem Deus, ut in primo (c. 25.) ostensum est. Non igitur est possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur.

Amplius: divina substantia est suum esse, ut in primo (c. 22.) ostensum est. Ipsum autem esse substantiae separatae est aliud quam sua substantia, ut in secundo (c. 52.) probatum est. Essentia igitur substantiae separatae non est sufficiens medium quo Deus per essentiam videri possit.

Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est, et quod est omnium causa, et eminens omnibus, et remotus ab omnibus non solum quae sunt, sed etiam quae mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus; per effectus de Deo enim cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est, aliis supereminens et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, unde Dionysius dicit in libro De mistica Theol. (c. 2.) quod Deo quasi ignoto conjungimur. Quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit, penitus manet incognitum. Unde et ad hujus sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur (Exod. XX. 21.) quod *accessit ad caliginem in qua erat Deus.*

Quia vero natura inferior in sui summo non nisi ad infimum superioris naturae attingit, oportet quod haec ipsa cognitio sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis, quod per singula patet. Nam quanto propinquior et expressior alicujus causae effectus cognoscitur, tanto evidentius apparet de causa ejus quod sit. Substantiae autem separatae quae per seipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus et expressius Dei similitudinem gerentes, quam effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiae separatae et clarius quam nos quod Deus est.

Rursus: cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo deveniatur, ut supra (c. 39.) dictum est, quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam ipsius cognitionem accedit, sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui

scit eum non esse neque inanimatum, neque insensibilem, quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit. Substantiae autem separatae plura cognoscunt quam nos, et quae sunt Deo magis propinqua, et per consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo removent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos, licet nec ipsae, per hoc quod seipsas intelligunt, divinam substantiam videant.

Item: tanto aliquis alicujus altitudinem magis novit, quanto altioribus eum scit esse praelatum, sicut et si rusticus sciat regem esse summum in regno, qui tamen non cognoscit nisi quosdam infimos regni officiales, cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omnium principum regni dignitatem, novit quibus scit regem esse praelatum, quamvis neuter altitudinem regiae dignitatis comprehendat. Nos autem non scimus nisi quaedam infima entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiae separatae, quibus altissimi rerum ordines noti sunt, et eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.

Ulterius: manifestum est quod causalitas alicujus causae et virtus ejus tanto magis cognoscitur, quanto plures et majores ejus effectus innotescunt. Ex quo manifestum fit quod substantiae separatae causalitatem Dei et ejus virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus.

CAPUT L.

QUOD IN NATURALI COGNITIONE QUAM HABENT SUBSTANTIAE SEPARATAE DE DEO, NON QUIESCIT EORUM DESIDERIUM.

Non potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiae separatae. Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem speciei illius: qui enim habet opinionem de re aliqua, quae est imperfecta illius rei notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem cognitio quam substantiae separatae habent de Deo, non cognoscentes ipsius substantiam plene, est imperfecta cognitionis species. Non enim arbitramur nos aliquid cognoscere, si substantiam ejus non cognoscimus. Unde et praecipuum in cognitione alicujus rei est scire de ea quid est. Ex hac igitur cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

Item: ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: unde homines philosophari incoeperunt, causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi cognitis substantiis effectuum, etiamsi substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur, quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum, quarum substantias vident, esse Deum causam, non quiescit desiderium naturale in ipsis, nisi et ipsius Dei substantiam videant.

Adhuc: sicut se habet quaestio propter quid ad quaestionem quia, ita se habet quaestio quid est ad quaestionem an est. Nam quaestio propter quid quaerit medium ad demonstrandum quia est aliquid; puta quod luna ecli-

psatur; et similiter questio quia est quaerit medium ad demonstrandum an est, secundum doctrinam traditam in secundo Poster. (t. c. 1.). Videmus autem, quod videntes quia est aliquid, naturaliter scire desiderant propter quid. Ergo et cognoscentes an aliquid sit, naturaliter scire desiderant quid est ipsum: quod est intelligere ejus substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum quia est.

Amplius nihil finitum, desiderium intellectus quietare potest. Quod exinde ostenditur, quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere, unde, qualibet linea finita data, aliquam majorem molitur apprehendere. Et similiter in numeris. Et haec est ratio infinitae additionis in numeris et lineis mathematicis. Altitudo autem et virtus cujuslibet substantiae creatae finita est. Non igitur intellectus substantiae separatae quiescit per hoc, quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quae est altitudinis infinitae, ut in primo (c. 43.) ostensum est de substantia divina.

Praeterea: sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiae autem separatae, sicut jam dictum est (c. 49.), cognoscunt praedicto cognitionis modo substantiam Dei esse supra se, et supra omne quod ab eis intelligitur, et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam.

Item: quanto aliquid est fini propinquius, tanto majori desiderio tendit ad finem. Unde et videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni quam noster intellectus; intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse, et alia quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere; multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei praedicta eorum desiderium quietatur.

Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiae separatae non est in illa cognitione Dei qua eum cognoscunt per suas substantias, cum adhuc eorum desiderium ducat eos usque ad Dei substantiam.

In quo etiam satis apparet, quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis. Omnia namque nostra desideria vel delectationis, vel cujuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt. Desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit. Propter quod convenienter Sapientia dicit (Eccli. XXIV. 7.): *Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis;* et (Prov. IX. 3.) dicitur, quod *sapientia ancillas suas vocat ad arcem.*

Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

CAPUT LI.

QUOMODO DEUS PER ESSENTIAM VIDEATUR.

(I. part. quaest. XII. art. 4.).

Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant, necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis.

Modus autem hujus visionis satis jam ex dictis, qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra (c. 49.), quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic in tali visione divina essentia sit et quod videtur, et quo videtur.

Cum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit nisi fiat actu, secundum aliquam speciem informantem ipsum quae sit similitudo rei intellectae, impossibile videri potest alicui, quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam Dei substantiam quasi per quamdam speciem intelligibilem, cum divina essentia sit quoddam per seipsum subsistens, et in primo (c. 27.) ostensum sit, quod Deus nullius potest esse forma.

Ad hujus igitur intelligentiam veritatis considerandum, quod substantia quae est per seipsa subsistens est vel forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod ex materia et forma compositum est non potest alteri esse forma, quia forma in eo est jam contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens, ut tamen solum sit forma, potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut in secundo (c. 68.) ostendimus de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse possit: sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem sicut in esse substantiali, vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo. Nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est, quod est suum esse, quod est proprium soli Deo, ut in secundo (c. 15.) ostensum est. Alia igitur intellegibilia subsistentia sunt non ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes: est enim unumquodque eorum verum, non veritas; sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis, qua intelligit: quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiae separatae.

Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale. Sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

Haec igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura (I. Cor. XIII. 12.): *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ouod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa divinitate corporalem faciem imaginemur, cum ostensum sit (Lib. I. c. 20.) Deum incorporeum esse; neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, cum visus corporalis, qui in facie nostra residet, non nisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie ad faciem Deum videbimus, quia immediate eum videbimus sicuti hominem quem facie ad faciem videmus.

Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et ejus beatitudinis participes sumus. Nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est ejus felicitas. Unde dicitur (I. Jo. III. 2.): *Cum autem apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est,* et (Luc. XXII. 29.) Dominus dixit: *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Quod quidem de corporali cibo vel potu non intelligi potest, sed de eo qui in mensa Sapientiae sumitur, de quo a Sapientia dicitur (Prov. IX. 5.): *Comedite panes meos, et bibite vinum quod miscui vobis.* Super mensam ergo Dei manducant et bibunt, qui eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

CAPUT LII.

QUOD NULLA CREATA SUBSTANTIA POTEST SUA NATURALI VIRTUTE PERVENIRE AD VIDENDUM DEUM PER ESSENTIAM.

(I. part. quaest. XII. art. 4.).

Non est autem possibile quod ad istum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere. Quod enim est superioris naturae proprium, non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturae cujus est proprium, sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam essentiam divinam est proprium naturae divinae. Operari enim per propriam formam est proprium cujuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente.

Amplius: forma alicujus propria non fit alterius nisi eo agente. Agens enim facit sibi simile in quantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est, nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus quo intelligit, ut probatum est. Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat, nisi per actionem divinam.

Adhuc: si aliqua duo debeant ad invicem copulari, quorum unum sit formale, et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum compleatur per actionem, quae est ex parte ejus quod est formale, non autem per actionem ejus quod est materiale; forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est (c. 51.). Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato, nisi per actionem divinam.

Item: quod est per se, causa est ejus quod est per aliud. Intellectus autem divinus per seipsum divinam substantiam videt; nam intellectus divinus

est ipsa divina essentia, qua Dei substantia videtur, ut in primo (c. 45.) probatum est. Intellectus autem creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei quasi per aliud a se. Haec igitur visio non potest advenire intellectui creato, nisi per actionem Dei.

Praeterea: quidquid excedit limites alicujus naturae, non potest sibi advenire nisi per actionem alterius; sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae; nam cujuslibet naturae intellectualis creatae proprium est, ut intelligat secundum modum suae substantiae. Substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra (c. 49.) ostensum est. Impossibile est ergo perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinae substantiae, nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

Hinc est quod (Rom. VI. 23.) dicitur: *Gratia Dei vita aeterna.* In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem, quae *vita aeterna* dicitur, ad quam sola Dei gratia ducimur, et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere. Quae autem sic adveniunt creaturae, Dei gratiae deputantur. Et (Joan. XIV. 21.) Dominus dicit: *Ego manifestabo ei me ipsum.*

CAPUT LIII.

QUOD INTELLECTUS CREATUS INDIGET ALIQUA INFLUENTIA DIVINI LUMINIS AD HOC QUOD DEUM PER ESSENTIAM VIDEAT.

(I. part. quaest. XII. art. 5.).

Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevetur. Impossibile est enim quod id quod est forma alicujus rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius, cujus est propria forma; sicut lux non fit actus alicujus corporis, nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini, et ei proportionata; nam haec tria in Deo unum sunt: intellectus, quo intelligitur, et quod intelligitur. Impossibile est igitur, quod ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicujus intellectus creati, nisi per hoc, quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

Adhuc: nihil est susceptivum formae sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur. Proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia divina fiat intelligibilis species alicujus intellectus creati, quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur, necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur.

Amplius: si aliqua duo prius fuerint non unita, et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque, vel alterius tantum. Si autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet, secundum praemissa, quod divina essentia copuletur ei de novo, ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur, sicut supra (Lib. I. c. 13.) ostensum est. Oportet igitur, quod

talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati. Quae quidem mutatio aliter esse non potest, nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat. Idem autem sequitur si detur, quod a principio suae creationis tali visione aliquis creatus intellectus potiatur. Nam si talis visio facultatem naturae creatae excedit, ut probatum est (c. 52.), potest intelligi quis intellectus creatus in specie suae naturae consistere, absque hoc quod Dei substantiam videat. Unde sive a principio, sive postmodum Deum videre incipiat, oportet ejus naturae aliquid superaddi.

Item : nihil potest ad altiorem operationem elevari, nisi per hoc quod ejus virtus fortificetur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari. Uno modo per simplicem intensionem ipsius virtutis; sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie. Alio modo per novae formae appositionem, sicut diaphani virtus augetur ad hoc quod possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo. Et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex dictis patet. Oportet ergo quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati: quod ex distantia visorum patet. Oportet autem quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicujus novae dispositionis adeptionem.

Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus, et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior, ac per hoc intellectui affinior; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio visio nominatur. Et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumunt. Unde etiam Aristoteles in tertio De anima (t. c. 18.) intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux facit quodammodo visibilia in actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur: non propter hoc quod faciat intelligibile actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere.

Hoc autem est lumen de quo (Psal. XXXV. 10.) dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen,* scilicet divinae substantiae; et (Apocal. XXI. 23.) dicitur: *Civitas,* scilicet beatorum, *non eget sole neque luna: nam claritas Dei illuminat illam;* et (Isa. LX. 19.) dicitur: *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam.*

Inde est etiam, quia Deo idem est esse quod intelligere, et est omnibus causa intelligendi, quod dicitur esse lux (Joan. I. 8): *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* et (I. Joan. I. 5.): *Deux lux est;* et (Psal. CIII. 2.): *Amictus lumine sicut vestimento.* Et propter hoc etiam tam Deus quam angeli in sacra Scriptura in figuris igneis describuntur, propter ignis claritatem.

CAPUT LIV.

RATIONES CONTRA PRAEDICTAM DETERMINATIONEM ET EARUM SOLUTIONES.

Objiciet autem aliquis contra praedicta. Nullum enim lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea, quae naturalem facultatem visus corporalis excedunt; non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem, et etiam magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

Praeterea: lumen illud quod in intellectu creato recipitur, creatum aliquid est. Ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non potest igitur per hujusmodi lumen intellectus creatus ad divinae substantiae visionem elevari.

Item: si hoc quidem potest facere lumen praedictum, propter hoc quod est divinae substantiae similitudo, cum omnis intellectualis substantia, ex hoc ipso quod intellectualis est, divinam similitudinem gerat: ipsa natura cujuslibet intellectualis substantiae ad visionem divinam sufficiet.

Adhuc: si lumen illud creatum est, nihil autem prohibet quod est creatum alicui rei creatae connaturale esse, poterit aliquis intellectus creatus esse, qui suo connaturali lumine divinam substantiam videbit. Cujus contrarium ostensum est (c. 52.).

Amplius: infinitum, in quantum hujusmodi, ignotum est. Ostensum est autem in primo (c. 43.), Deum esse infinitum. Non igitur potest divina substantia per lumen praedictum videri.

Adhuc: oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati in lumine praedicto perfecti, ad substantiam divinam, cum adhuc remaneat distantia infinita. Non potest igitur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam per lumen aliquod elevari.

Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti sunt ad ponendum, quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videatur. Quae quidem positio et veram creaturae rationalis beatitudinem tollit, quae non potest esse nisi in visione divinae substantiae, ut ostensum est (c. 51.), et auctoritati sacrae Scripturae contradicit, ut ex superioribus patet, unde tanquam falsa et haeretica abjicienda est.

Rationes autem praedictas non difficile est solvere. Divina enim substantia non sic est extra facultatem creati intellectus, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu. Nam divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium. Sed est extra facultatem intellectus creati, sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum. Unde et Philosophus in secundo Metaph. (t. c. 1.) dicit, quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc, quod divinam essentiam videre possit. Per quod prima ratio solvitur.

Hujusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat; non propter ejus indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam

a Deo sortitur ad talem effectum, licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut secunda ratio proponebat. Non enim hoc lumen creatum intellectum Deo conjungit secundum esse, sed secundum intelligere solum.

Quia vero ipsius Dei proprium est ut suam substantiam perfecte cognoscat, lumen praedictum Dei similitudo est quantum ad hoc quod ad Dei substantiam videndam producit. Hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest. Cum enim nullius substantiae creatae simplicitas sit aequalis divinae, impossibile est, quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem. Hoc enim est proprium Dei, ut in primo (c. 28.) ostensum est, qui secundum idem est ens intelligens et beatus. Aliud igitur oportet esse in substantia intellectuali creata lumen quo divina visione beatificatur, et aliud quodcumque lumen quo in specie suae naturae completur, et proportionaliter suam substantiam intelligit. Ex quo patet solutio tertiae rationis.

Quarta vero solvitur per hoc quod visio divinae substantiae omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est (c. 52.), unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinae substantiae visionem oportet esse supernaturale.

Neque autem divinae substantiae visionem impedire potest, quod Deus dicatur esse infinitus, ut quinta ratio proponebat. Non enim dicitur infinitus privative, sicut quantitas. Hujusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum, quia est quasi materia carens forma, quae est cognitionis principium. Sed dicitur infinitus negative quasi forma per se subsistens, non limitata per materiam recipientem. Unde quod sic est infinitum, maxime est cognoscibile secundum se.

Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportione exsistente, sed secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum, vel materiae ad formam, vel causae ad effectum. Sic enim nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut etiam secundum habitudinem effectus ad causam. Unde patet solutio sextae objectionis.

CAPUT LV.

QUOD INTELLECTUS CREATUS NON COMPREHENDIT DIVINAM SUBSTANTIAM.

(I. part. quaest. XII. art. 7. et I-II. quaest. IV. art. 3.).

Quia vero cujuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii, magis enim calefacit, cujus calor virtuosior est, oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi. Lumen autem praedictum est quoddam divinae cognitionis principium, cum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet ergo quod modus divinae visionis commensuretur virtuti praedicti luminis. Lumen autem praedictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus. Impossibile est ergo, quod per hujusmodi lumen ita perfecte divina substantia videatur, sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte, sicut perfecte visibilis est; veritas enim

divinae substantiae et claritas intellectus divini sunt aequalia, immo magis sunt unum. Impossibile est igitur, quod intellectus creatus per lumen praedictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est. Qui enim novit quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit; sed solum ille, qui hoc novit quasi quoddam scibile, per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Adhuc: virtus finita non potest adaequare in sua operatione objectum infinitum. Substantia autem divina est quoddam infinitum per comparationem ad omnem intellectum creatum, cum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est ergo quod visio alicujus intellectus creati adaequet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte ipsam videndo, sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendit.

Amplius: omne agens in tantum perfecte agit, in quantum perfecte participat formam quae est operationis principium. Forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur est ipsa divina essentia, quae, etsi fiat forma intelligibilis intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse ejus. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est. Non ergo comprehenditur ab intellectu creato.

Item: nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet limites intellectus creati, quod est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur; quasi aliquid ejus videatur, et aliquid non videatur; cum divina substantia sit simplex omnino. Sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur, sicut visibilis est; per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere, sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiae, licet nulla pars ejus sit quam non cognoscat.

CAPUT LVI.

QUOD NULLUS INTELLECTUS CREATUS VIDENDO DEUM VIDET OMNIA QUAE IN EO VIDERI POSSUNT.

Ex hoc autem apparet quod intellectus creatus, etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae per divinam substantiam cognosci possunt. Tunc enim solum necesse est, quod cognito aliquo principio, omnes ejus effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu. Sic enim principium aliquod per suam totam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus ejus cognoscuntur quod causantur ex ipso. Per divinam autem essentiam alia cognoscuntur, sicut cognoscuntur effectus ex causa. Cum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat, non est necessarium quod videndo ipsam, omnia videat quae per ipsam cognosci possunt.

Item: quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem, vel saltem secundum earumdem rerum plures rationes; intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam omnis intellectus creatus. Non autem cognoscit aliquid nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut in primo (c. 46.) ostensum est. Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam omnis intellectus creatus per ipsam videre possit.

Adhuc: quantitas virtutis attenditur secundum ea in quae potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quae potest aliqua virtus, et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, cum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam ejus, ut probatum est (c. 55.). Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quae divina virtus potest. Omnia autem in quae divina virtus potest sunt per essentiam divinam cognoscibilia; omnia enim cognoscit Deus, et non nisi per essentiam suam. Non igitur intellectus creatus videns divinam substantiam videt omnia quae in Dei substantia videri possunt.

Amplius: nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii objecti; non enim visu cognoscimus aliquid nisi in quantum est coloratum. Proprium autem objectum intellectus est quidquid est in substantia rei, ut dicitur in tertio De anima (t. c. 9.). Igitur quidquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiae illius rei. Unde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, ut dicitur in primo Posteriorum (t. c. 9.). Si autem substantiam alicujus rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in primo De anima (t. c. 11.), quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, hoc est per accidens, in quantum cognitio intellectus oritur a sensu. Et sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire. Propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quidquid igitur est in re, quod non potest cognosci per cognitionem substantiae ejus, oportet esse intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius. Nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter, propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit, aut per causam, sicut Deus voluntates nostras sic et alios suos effectus cognoscit per hoc, quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut cum aliquis loquendo suum affectum exprimit. Cum igitur multa ex simplici Dei voluntate dependeant, ut partim ex superioribus (Lib. II. c. 27.) patet, et adhuc erit amplius manifestum; intellectus creatus etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae Deus per suam substantiam videt.

Potest autem aliquis contra praedicta objicere, quod Dei substantia majus est aliquid quam omnia quae ipse facere, vel intelligere, vel velle potest praeter seipsum. Unde si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possibile est quod omnia cognoscat quae Deus per seipsum vel intelligit, vel vult, vel facere potest.

Sed si diligenter consideretur, non est ejusdem rationis aliquid cognosci in seipso et in sua causa; quaedam enim in seipsis de facili cognoscibilia

sunt, quae tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod majus est intelligere divinam substantiam, quam quidquid est aliud praeter ipsam, quod in seipso cognosci potest. Perfectioris tamen cognitionis est cognoscere divinam substantiam, et in ea ejus effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod videatur effectus in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest. Quod autem omnia per ipsam intelligi possint et cognoscantur, hoc absque comprehensione non potest accidere, ut ex praedictis patet.

CAPUT LVII.

QUOD OMNIS INTELLECTUS CUJUSCUMQUE GRADUS PARTICEPS ESSE POTEST DIVINAE VISIONIS.

Cum autem ad visionem divinae substantiae intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis (c. 53.), non est aliquis intellectus creatus ita secundum suam naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit elevari. Ostensum est enim (c. 54.) quod lumen illud non potest esse alicui creaturae connaturale, sed omnem creatam naturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita. Unde in sanatione infirmi quae fit miraculose, non differt utrum aliquis multum vel parum infirmetur. Diversus igitur gradus naturae intellectualis non impedit quin infimum in tali natura intellectuali ad illam visionem perduci possit praedicto lumine.

Adhuc: distantia intellectus secundum ordinem naturae supremi ad Deum est infinita in perfectione et in bonitate; ejus autem distantia ad intellectum infimum est finita, a finito enim ad finitum non potest esse infinita distantia. Distantia igitur quae est inter infimum intellectum creatum et supremum est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quae est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil, non potest variationem sensibilem facere, sicut distantia quae est inter centrum terrae et visum est quasi nihil in comparatione ad distantiam quae est inter visum nostrum et octavam sphaeram, ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti. Et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quod astrologi in suis demonstrationibus utuntur visu nostro quasi centro terrae. Nihil ergo differt quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen praedictum elevetur, utrum summus, vel infimus, vel medius.

Item: supra probatum est (c. 25. et 50.) quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae.

Hinc est, quod (Matth. XXII. 30.), Dominus hominibus repromittit gloriam angelorum. *Erunt,* inquit de hominibus loquens, *sicut angeli Dei in coelo;* et Apoc. X. eadem mensura hominis et angeli esse perhibetur. Propter quod saepe in sacra Scriptura angeli in forma hominum describuntur, vel in toto, sicut patet de angelis qui apparuerunt Abrahae in similitudine virorum (Gen. XVIII.), vel in parte, sicut patet de animalibus (Ezech. I. 8.), de quibus dicitur quod *manus hominis erant sub pennis eorum.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam qui dicebant quod anima humana, quantumcumque elevetur, non potest ad aequalitatem superiorum intellectuum pervenire.

CAPUT LVIII.

QUOD UNUS ALIO PERFECTIUS DEUM VIDERE POTEST.

(I. part. quaest. XII. art. 6.).

Quia vero modus operationis consequitur formam quae est operationis principium; visionis autem qua intellectus creatus divinam substantiam videt, principium quoddam est lumen praedictum, ut ex dictis (c. 55.) patet: necesse est quod secundum modum hujus luminis sit modus divinae visionis. Possibile est autem hujus luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur, quam alius. Possibile igitur est quod unus Deum videntium imperfectius alio videat, quamvis uterque videat ejus substantiam.

Adhuc: in quocumque genere est aliquod summum quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus secundum majorem propinquitatem, vel distantiam ab ipso, sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis vel minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra (c. 55.) ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus substantiam ejus videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

Amplius: lumen gloriae ex hoc ad divinam visionem elevat, quod est quaedam similitudo intellectus divini, sicut jam (c. 53.) dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquem perfectius vel minus perfecte divinam substantiam videre.

Item: cum finis proportionaliter respondeat his quae sunt ad finem, oportet quod sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participent finem. Visio autem divinae substantiae est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae, ut ex dictis (c. 25. et 50.) patet. Intellectuales autem substantiae non omnes aequaliter praeparantur ad finem; quaedam enim sunt majoris virtutis, et quaedam minoris. Virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, qua quidam perfectius, quidam minus perfecte divinam substantiam videant.

Hinc est quod ad hanc felicitatis differentiam designandam Dominus dicit (Joan. XIV. 2.): *In domo Patris mei mansiones multae sunt.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam qui dicunt omnia praemia esse aequalia.

Sicut autem ex modo visionis apparet diversus gradus gloriae in beatis, ita ex eo quod videtur, apparet gloria eadem; nam cujuslibet felicitas ex hoc est, quod Dei substantiam videt, ut probatum est (c. 25.). Idem ergo est quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes aequaliter beatitudinem capiunt. Unde praedictis non obviat quod Dominus (Matth. XX.) omnibus laborantibus in vinea, licet non aequaliter laboraverint, idem tamen praemium reddendum docet, scilicet denarium, quia idem est quod omnibus datur in praemium ad videndum et fruendum, scilicet Deus.

In quo etiam considerandum est, quod quodam modo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subjectum, fines vero diversi: spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt quidem diversa subjecta prima, finis vero numero idem.

CAPUT LIX.

QUOMODO VIDENTES DIVINAM SUBSTANTIAM OMNIA VIDEANT.

(I. part. quaest. XII. art. 8.).

Quia vero visio divinae substantiae est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis (c. 25. et 50.), omnis autem res, cum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus ejus naturalis; oportet quod appetitus naturalis substantiae intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus, ut cognoscat omnium rerum genera et species, et virtutes, et totum ordinem universi, quod demonstrat humanum studium erga singula praedictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscet omnia supradicta.

Amplius: in hoc intellectus et sensus differt, ut patet in tertio De anima (t. c. 7.), quod sensus ab excellentibus sensibilibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit: intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo objecto, sed solum perficitur, postquam intellexit majus intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis: summum autem in genere intelligibilium est divina substantia: intellectus igitur qui per lumen divinum elevatur ad videndam Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quae sunt in rerum natura.

Adhuc: esse intelligibile non est minoris ambitus quam esse naturale, sed forte majoris; intellectus enim natus est omnia quae sunt in rerum natura intelligere: et quaedam intelligit quae non habent esse naturale, sicut negationes et privationes. Quaecumque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est cum intellectus ad suum ultimum finem pervenerit, sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum constitutione consistit. Omnia igitur quae Deus ad perfectionem universi produxit, intellectui se videnti manifestat.

Item: quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est (c. praec.), quilibet tamen ita perfecte eum videt, quod impletur tota capacitas naturalis. Quin immo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est (c. 52.) Oportet igitur, quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa substantia cognoscat omnia ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species, et ordinem rerum. Haec igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet.

Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinae substantiae visionem respondit (Exod. XXXIII. 19.): *Ego ostendam tibi omne bonum;* et Gregorius (quarto Dialog. c. 33.) dicit: « Quid est quod nesciant, qui scientem omnia sciunt? ».

Si autem praemissa diligenter considerentur, patet quod quodam modo videntes divinam substantiam omnia vident, quodam vero modo, non. Si enim per omnia illa intelligantur quae ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis, quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductae ostendunt. Cum enim intellectus sit quodammodo omnia quaecumque ad perfectionem naturae pertinent, omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis, propter quod, secundum Augustinum (secundo Super. Gen. ad litt. c. 8.), quaecumque facta sunt per Dei Verbum, ut in prima natura subsisterent, fiebant etiam in intelligentia angelica, ut ab angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturae specierum, et earum proprietates, et virtutes: ad naturas enim specierum intentio natûrae fertur; individua enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiae, ut omnium specierum naturas et virtutes, et propria accidentia cognoscat. Hoc igitur in finali beatitudine consequitur per divinae essentiae visionem. Per cognitionem autem naturalium specierum, et individua sub speciebus hujusmodi exsistentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente, ut ex his quae dicta sunt supra (c. 55. et 56.) de cognitione Dei et angelorum potest esse manifestum. Si vero per omnia intelligantur omnia quae Deus suam essentiam videndo cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut supra ostensum est.

Hoc autem considerari potest quantum ad plura. Primo quidem quantum ad ea quae Deus facere potest, sed nec facit, nec facturus est unquam. Omnia enim hujusmodi cognosci non possunt nisi ejus virtus comprehenderetur, quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra (c. 55.) ostensum est. Hinc est quod (Job XI. 7. 8. et 9.) dicitur: *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies: excelsior coelo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura ejus et latior mari.* Non enim haec dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus, sed quia ejus virtus non limitatur ad omnia quae magna esse videntur, quin possit etiam majora facere.

Secundo, quantum ad rationem rerum factarum, quas omnes cognoscere non potest intellectus, quin divinam bonitarem comprehendat. Ratio enim cujuslibet rei factae sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est, ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quae in rebus creatis secundum ordinem divinae sapientiae provenire possunt; quod esset divinam bonitatem et sapientiam comprehendere, quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur (Eccle. VIII. 17.): *Intellexi quod omnium operum Dei non possit homo invenire rationem.*

Tertio, quantum ad ea quae ex sola Dei voluntate dependent, sicut praedestinatio, electio, justificatio, et alia hujusmodi quae ad sanctificationem pertinent creaturae. Hinc est quod dicitur (I. Corinth. II. 11.): *Quae sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est, ita et quae sunt Dei, nemo cognovit, nisi spiritus Dei.*

CAPUT LX.

QUOD VIDENTES DEUM OMNIA SIMUL VIDENT IN IPSO.

(I. part. quaest. XII. art. 10.).

Cum autem ostensum sit quod intellectus creatus divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat, quaecumque autem una specie videntur, oportet simul una visione videri, cum visio principio visionis respondeat, necesse est ut intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul omnia contempletur.

Item: summa et perfecta felicitas intellectualis naturae in Dei visione consistit, ut supra (c. 25.) ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, cum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quae videntur per visionem divinae substantiae, qua beati sumus, omnia secundum actum videntur: non ergo unum prius et aliud posterius.

Adhuc: unaquaeque res, cum pervenerit ad suum ultimum finem, quiescit, cum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinae substantiae, ut supra (ibid.) ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur quae per hanc visionem cognoscit, simul actu considerat.

Amplius: in divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex dictis (c. 59.) patet. Quorumdam autem generum sunt species infinitae, sicut numerorum, et figurarum, et proportionum. Intellectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret, quia infinita non est transire. Oportet igitur quod omnia quae intellectus in divina substantia videt, simul videat.

Hinc est quod Augustinus dicit in decimo quinto De Trinit. (c. 16.): « Non erunt tunc volubiles nostrae cogitationes, ab aliis et in alia euntes et redeuntes » ; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.

CAPUT LXI.

QUOD PER VISIONEM DEI ALIQUIS SIT PARTICEPS VITAE AETERNAE.

Ex hoc autem apparet, quod per visionem praedictam intellectus creatus vitae aeternae fit particeps. In hoc enim aeternitas a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse: aeternitatis vero esse est totum simul. Jam autem ostensum est (c. 60.), quod in praedicta visione non est aliqua successio, sed omnia quae per illam videntur, simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam aeternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quaedam vita; actio enim intellectus est vita quaedam. Fit ergo per illam visionem intellectus creatus vitae aeternae particeps.

Item: per objecta actus specificantur. Objectum autem visionis praedictae est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam ejus similitudinem creatam, ut supra (c. 51.) ostensum est. Esse autem divinae substantiae in aeternitate est, vel magis est ipsa aeternitas: ergo visio praedicta in participatione aeternitatis est.

Adhuc: si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales, vel propter operationis terminum, sicut substantiarum spiritualium quae sunt supra tempus, quas exercent in res tempori subditas. Visio autem praedicta non est in tempore ex parte ejus quod videtur, cum hoc sit substantia aeterna, neque ex parte ejus quo videtur, quod etiam est substantia aeterna, neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus, cujus esse non subjacet tempori, cum sit incorruptibilis, ut supra (Lib. II. c. 79.) probatum est. Est igitur visio illa secundum aeternitatis participationem, utpote omnino transcendens tempus.

Amplius: anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis, ut in libro De causis (propos. II.) dicitur, et ex praemissis potest esse manifestum, quia est ultima in ordine intellectuum; et tamen ejus substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio ejus, secundum quam conjungitur inferioribus quae sunt in tempore, est temporalis. Ergo actio ejus secundum quam conjungitur superioribus quae sunt supra tempus, aeternitatem participat. Talis autem est maxime visio qua divinam substantiam videt. Ergo per hujusmodi visionem in participatione aeternitatis fit, et eadem ratione quicumque alius intellectus creatus Deum videt.

Hinc est quod Dominus dicit (Jo. XVII. 3.): *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum.*

CAPUT LXII.

QUOD VIDENTES DEUM IN PERPETUUM EUM VIDEBUNT.

Ex hoc autem apparet quod illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina nunquam ab illa decident. Omne enim quod quandoque est, et quandoque non est, tempore mensuratur, ut patet in quarto Physicor. (t. c. 117.). Visio autem praedicta, quae intellectuales creaturas beatas facit, non est in tempore, sed in aeternitate. Impossibile est ergo quod ex quo illius particeps aliquis fit, ipsam amittat.

Adhuc: creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem, nisi quando ejus naturale desiderium quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem. Cum enim in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat, et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis, nisi perpetuo permaneret.

Amplius: omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem praedicta, quae beatos facit, cum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, maxime a possidentibus eam amatur. Impossibile ergo esset eos non tristari, si scirent se quandoque eam amissuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent. Jam enim ostensum est (c. 59.), quod videndo divinam substantiam etiam alia cognoscunt quae naturaliter sunt. Unde multo magis cognoscunt qualis illa visio sit, utrum perpetua, vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset eis sine tristitia, et ita non esset vera felicitas, quae ab omni malo immunem reddere debet, ut supra (c. 48.) ostensum est.

Item: quod movetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non

removetur ab eo nisi per violentiam, sicut grave cum projicitur sursum. Constat autem ex praedictis (c. 50.) quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non ergo ab illa deficiet nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicujus, nisi virtus auferentis sit major virtute causantis. Visionis autem Dei causa est Deus, ut supra (c. 52.) probatum est. Ergo cum nulla virtus divinam virtutem excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur: in perpetuum ergo durabit.

Adhuc: si aliquis videre desinat quod prius videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi, sicut cum aliquis moritur vel caecatur, vel aliqualiter impeditur; aut erit quia non vult amplius videre, sicut cum quis avertit visum a re quam prius videbat; vel quia objectum subtrahitur: et hoc communiter verum est, sive de visione sensus, sive de intellectuali visione loquatur. Substantiae autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum, neque per hoc quod esse desinat, cum sit perpetua, ut supra (Lib. II. c. 55.) ostensum est, neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur secundum conditionem et recipientis et dantis; neque potest deesse ei voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem, sicut non potest velle non esse felix. Neque etiam videre desinet per subtractionem objecti, quia objectum illud, quod est Deus, semper eodem modo se habet, nec elongatur a nobis nisi in quantum nos elongamur ab ipso. Impossibile est igitur quod visio illa Dei, quae beatos facit, unquam deficiat.

Praeterea: impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni aestimatur, saltem propter hoc quod aestimatur impedimentum majoris boni. Sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest; neque etiam potest esse quod ab eo qui illa fruitur visione aestimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquod eo melius, cum visio illius summae veritatis omnem falsam aestimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quae Deum videt, unquam illa visione carere velit.

Item: fastidium alicujus quo prius aliquis delectabiliter fruebatur accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius, et propter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actibus propter immutationem corporalium organorum a sensibilibus, a quibus etiam si fuerint excellentia corrumpuntur, fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant. Et propter hoc, etiam in ingelligendo fastidium patimur post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiae utentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nostri compleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum, neque ad ejus visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. Impossibile est igitur, quod illa visio aliquem fastidiat, qui prius ea delectabiliter fruebatur.

Amplius: nihil quod cum admiratione consideratur potest esse fastidiosum, quia quamdiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet. Divina autem substantia a qualibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat, et ita non potest esse quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

Adhuc: si aliqua duo fuerunt prius unita, et postmodum separantur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicujus eorum. Relatio enim sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque alterius mutatione de novo desistit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur, ut ex dictis (c. 51.) patet. Si ergo visio illa desinat, unione hujusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinae substantiae, vel intellectus ipsam videntis, quorum utrumque est impossibile; nam divina substantia est immutabilis, ut in primo (c. 13.) ostensum est; substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, cum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

Item: quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile et magis perseverans. Unde quaedam corpora, propter hoc quod longe distant a Deo, non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in secundo De generat. (t. c. 59.). Sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quam quae ejus substantiam videt. Creatura igitur intellectualis quae Dei substantiam videt quodammodo immobilitatem consequitur. Non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.

Hinc est quod (Psal. LXXXIII. 5.) dicitur: *Beati qui habitant in domo tua, Domine, in saecula saeculorum laudabunt te;* et alibi (CXXIV. 1.): *Non movebitur in aeternum qui habitat in Hierusalem;* et (Isa. XXXIII. 20. et 21.): *Oculi tui videbunt Hierusalem civitatem opulentam, et tabernaculum quod nunquam transferri poterit, nec auferentur clavi ejus in sempiternum, et omnes funiculi ejus non rumpentur, quia solummodo ibi magnificus est Dominus Deus noster;* et (Apocalypsis III. 12.): *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius.*

Per hoc autem excluditur error Platonicorum, qui dicebant separatas animas postquam felicitatem ultimam adeptae fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire, et finita felicitate illius vitae, iterum miseriis hujus vitae involvi; et etiam error Origenis, qui dixit animas et angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam devenire (tertio Περὶ Ἀρχ. c. 1.).

CAPUT LXIII.

QUALITER IN ILLA ULTIMA FELICITATE COMPLETUR OMNE DESIDERIUM HOMINIS.

Ex praemissis autem evidenter apparet, quod in illa ultima felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud (Psal. CII. 5.): *Qui replet in bonis omne desiderium tuum.* Et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit: quod quidem patet discurrenti per singula. Est enim quoddam desiderium hominis, in quantum intellectualis est, de cognitione veritatis; quod quidem desiderium homines consequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc quidem manifeste in illa visione consummabitur, quando per visionem primae veritatis omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat ei innotescent, ut ex superioribus (c. 50.) apparet.

Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest; quod prosequuntur homines per studium activae et civilis vitae. Quod quidem desiderium principaliter ad hoc est, ut

tota hominis vita secundum rationem disponatur; quod est vivere secundum virtutem. Cujuslibet enim virtuosi finis in operando est propriae virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur, quando ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit.

Consequntur etiam civilem vitam quaedam bona, quibus homo indiget ad civiles operationes, sicut honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes, superflui et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, in quantum Deo quodammodo uniuntur, ut supra (c. 51.) ostensum est; et propter hoc, sicut ipse Deus rex saeculorum est, ita et beati ei conjuncti regnare dicuntur (Apocal. XX. 6.): *Regnabunt cum Christo.*

Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est famae celebritas, per cujus inordinatum appetitum homines inanis gloriae cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui decipi et decipere possunt, opinionem, sed secundum verissimam cognitionem et Dei, et omnium beatorum. Et ideo illa beatitudo in sacra Scriptura frequentissime gloria nominatur, sicut in Psal. CXLIX. 5. dicitur: *Exsultabunt justi in gloria.*

Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiae, per cujus inordinatum appetitum et amorem, homines illiberales et injusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, in quantum beati perfruuntur illo qui comprehendit omnium bonorum perfectionem; propter quod dicitur (Sap. VII. 11): *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa;* et (Psal. CXI. 3.): *Gloria et divitiae in domo ejus.*

Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus perfruatur; quod homines maxime prosequuntur secundum vitam voluptuosam, et per ejus immoderantiam homines intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima, tanto quidem perfectior ea quae secundum sensus est, qua et bruta animalia perfrui possunt, quanto intellectus est altior sensus, tanto etiam illud bonum in quo delectabimur majus est omni sensibili bono, et magis intimum, et magis continue delectans, quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis, aut sollicitudinis alicujus molestantis, de qua dicitur (Psal. XXXV. 9.): *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos.*

Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune per quod conservationem sui desiderant, secundum quod possibile est, per cujus immoderantiam homines timidi redduntur, et nimis a laboribus sibi parcentes. Quod quidem desiderium tunc omnino complebitur, quando beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi, secundum illud (Isa. XLIX. 10. et Apocal. VII. 16.): *Non esurient neque sitient amplius, neque cadet super illos sol, neque ullus aestus.*

Sic igitur patet quod per visionem divinam consequuntur intellectuales substantiae veram felicitatem, in qua omnino desiderium quietatur, et in qua est plena sufficientia omnium bonorum, quae secundum Aristotelem ad felicitatem requiritur. Unde et Boëtius dicit, quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.

Hujus autem ultimae et perfectae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile, sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in

hac vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita ultimam felicitatem hominis posuerunt (decimo Ethic. c. 8.). Propter hoc etiam inter alias vitas in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino (Luc. X. 42.): *Maria optimam partem elegit,* scilicet contemplationem veritatis, *quae non auferetur ab ea.* Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummabitur; activa vero et civilis vita hujus vitae terminos non transcendunt.

CAPUT LXIV.

QUOD DEUS SUA PROVIDENTIA GUBERNAT RES.

(I. part. quaest. XXII. art. 2.).

Ex his autem quae praemissa sunt, sufficienter habetur quod Deus est rerum omnium finis. Ex quo haberi potest ulterius, quod ipse sua providentia gubernat, et regit universa. Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem. Omnia dispositioni illius subjacet, ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet. Omnes enim partes exercitus et eorum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem, et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars, quae est de fine, imperat et dat leges arti, quae est de his quae sunt ad finem, ut civilis militari, et militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivae. Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est (c. 17. et 18.), oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.

Adhuc: quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum est autem supra (Lib. II. c. 15.), quod omnia quae habent esse quocumque modo, sunt effectus Dei, et (Lib. III. c. 17.) quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem: hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.

Amplius: ostensum est (Lib. I. c. 13.), quod Deus est primum movens non motum. Primum autem movens non minus movet quam secunda moventia, sed magis, quia sine eo non movent alia. Omnia autem quae moventur, moventur propter finem, ut supra (c. 2.) ostensum est. Movet igitur Deus omnia ad fines suos, et per intellectum. Ostensum est enim supra (Lib. II. c. 23. et 24.), quod non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem. Non est autem aliud regere et gubernare per providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quae moventur in finem, sive moveantur corporaliter, sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.

Item: probatum est (c. 2. et 3.), quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant. Ex hoc quod semper vel frequentius accidit in eis quod melius est, et non aliter fierent, si fierent per artem. Impossibile est autem quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem, et ordinate perveniant in ipsum, nisi sint mota ab aliquo

habente cognitionem finis, sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturae ab aliqua cognitione ordinetur, et hoc quidem mediate vel immediate oportet reducere in Deum. Oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut in scientiis et speculativis et operativis apparet. Deus igitur sua providentia mundum gubernat.

Adhuc: ea quae sunt secundum suam naturam distincta, in unum ordinem non conveniunt, nisi ab uno ordinate colligantur in unum. In universalitate autem rerum sunt res distinctas et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt, cum quaedam operationes quorumdam excipiunt, quaedam autem a quibusdam juvantur, vel etiam operantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.

Amplius: eorum quae circa coelestium corporum motus apparent, ratio assignari non potest ex necessitate naturae, cum quaedam eorum habeant plures motus quibusdam, et omnino difformes. Oportet igitur quod illorum motuum ordinatio sit ab aliqua providentia, et per consequens omnium inferiorum motuum et operationum quae per illos motus disponuntur.

Item: quanto aliquid propinquius est causae, tanto plus participat de effectu ipsius. Unde si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus, quanto alicui rei magis appropinquat, signum est quod illa res sit causa illius quod diversimode participatur: sicut si aliqua magis sunt calida secundum quod magis appropinquant igni, signum est quod ignis sit causa caloris. Inveniuntur autem tanto aliqua perfectius ordinata esse qnanto magis sunt Deo propinqua. Nam in corporibus inferioribus quae sunt maxime a Deo distantia, naturae dissimilitudine invenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturae, sicut patet in monstruosis et aliis casualibus, quod nunquam accidit in corporibus coelestibus, quae tamen sunt aliquo modo mutabilia; quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est ergo quod Deus est causa totius ordinis rerum. Est igitur ipse per suam providentiam gubernator totius universitatis rerum.

Adhuc: sicut supra (Lib. II. c. 23. et 24.) probatum est, Deus res omnes in esse produxit non ex necessitate naturae, sed per intellectum et voluntatem. Intellectus autem et voluntatis ipsius non potest esse alius finis ultimus, nisi bonitas ejus, ut scilicet eam rebus communicaret, sicut ex praemissis apparet. Res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis in quantum ipsae sunt bonae. Illud autem quod est maxime bonum in rebus creatis est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut Philosophus dicit decimo secundo Metaph. (t. c. 52.), cui etiam consonat Scriptura divina (Gen. I. 31.), cum dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona,* cum de singulis operibus dixisse simpliciter quod *erant bona*. Bonum igitur ordinis rerum creatarum a Deo est id quod est praecipue volitum et intentum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliqua quam eis ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.

Amplius: unumquodque intendens aliquem finem magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo, quia hoc est etiam finis aliorum. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi, cum ad ipsum ordinetur sicut ad finem omne particulare bonum hujus vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius. Unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum

totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

Item: quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam; nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operationis terminus, aut effectus. Forma vero secundum quam res est, est perfectio prima, ut patet in secundo De anima (t. c. 4.). Ordo autem rerum creatarum secundum distinctionem naturarum et graduum ipsarum procedit ex divina sapientia, sicut in secundo (c. 24.) est ostensum; ergo et ordo operationum per quas res creatae magis appropinquant ad ultimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem est gubernare ipsas. Deus igitur per suae sapientiae providentiam rebus gubernationem et regimen praestat.

Hinc est quod sacra Scriptura Deum Dominum et regem profitetur secundum illud (Ps. XCIX. 3.): *Dominus ipse est Deus;* et item (XLVI. 8.): *Rex omnis terrae Deus.* Regis enim et domini est suo imperio regere et gubernare subjectos. Unde et rerum cursum sacra Scriptura divino praecepto ascribit (Job IX. 7.): *Qui praecipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo;* et (Psal. CXLVIII. 6.): *Praeceptum posuit et non praeteribit.*

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui dicebant omnia ex necessitate materiae provenire, ex quo sequebatur omnia a casu accidere, et non ex aliquo providentiae ordine.

CAPUT LXV.

QUOD DEUS CONSERVAT RES IN ESSE.

(I. part. quaest. CIV. art. 1.).

Ex eo autem quod Deus res sua providentia regit, sequitur quod res in esse conservet. Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur: secundum hoc enim aliqua regi, vel gubernari dicuntur, quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt, quia, in quantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra ostensum est (c. 19. et 20.). Ad divinam igitur providentiam pertinet quod res conserventur in esse.

Item: oportet quod idem sit causa rei, et conservationis ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum autem est supra (Lib. II. c. 23. et 24.), quod Deus per suum intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus. Igitur per suum intellectum et voluntatem conservat res omnes in esse.

Item: nullum particulare agens univocum potest esse simpliciter causa speciei; sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae, esset enim causa omnis hominis, et per consequens sui ipsius: quod est impossibile. Est autem causa hic homo hujus hominis per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quae est individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis, nisi in quantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse princi pium generationis hujus hominis. Patet ergo quod nec hic homo, nec aliquo.

aliud agens univocum in natura est causa nisi generationis hujus vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem; quod ipsius compositio ostendit, et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur. Et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate, vel immediate. Ostensum est enim (Lib. II. c. 6.) quod ipse est prima omnium rerum causa: oportet ergo quod ipse se hoc modo habeat ad species rerum, sicut se habet hoc generans in natura ad generationem cujus est per se causa. Generatio autem cessat cessante operatione generantis. Ergo et omnes species rerum cessarent, cessante operatione divina. Igitur ipse per suam operationem conservat res in esse.

Adhuc: licet alicui exsistenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. Nullum autem corporeum est causa alicujus rei, nisi in quantum movetur, quia nullum corpus agit nisi per motum, ut Aristoteles probat (primo Physic. t. c. 95.). Nullum igitur corpus est causa esse alicujus rei in quantum est esse, sed est causa ejus, quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. Esse autem cujuslibet rei est esse participatum, cum non sit res aliqua praeter Deum suum esse, ut supra (Lib. I. c. 22.) probatum est, et sic oportet, quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerum operatio divina, sicut motio corporis moventis ad fieri, et moveri rerum factarum vel motarum. Impossibile autem est quod fieri, vel moveri alicujus rei maneat cessante motione moventis. Impossibile est igitur, quod esse alicujus rei remaneat nisi per operationem divinam.

Amplius: sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis; nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse, nisi virtute Dei.

Item: impressio agentis non remanet in effectu cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus. Formae enim generatorum, et proprietates ipsorum usque in finem remanent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales; et similiter habitus sunt difficile mobiles quia vertuntur in naturam. Dispositiones autem et passiones, sive corporales, sive animales, manent aliquantulum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt ut in via ad naturam. Quod autem pertinet ad naturam superioris generis nullo modo manet post actionem agentis, sicut lumen non manet in diaphano recedente illuminante. Esse autem non est natura, vel essentia alicujus rei creatae, sed solius Dei, ut in primo (c. 21. et 22.) ostensum est. Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

Adhuc: circa rerum originem duplex est positio: una fidei, quod res de novo fuerint a Deo productae in esse; et positio quorumdam philosophorum, quod res a Deo ab aeterno fluxerint. Secundum autem utramque positionem, oportet dicere quod res conserventur in esse a Deo. Nam si res a Deo productae sunt in esse postquam non fuerunt, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur; et similiter non esse, quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse cum voluit. Tamdiu igitur sunt quamdiu eas esse vult. Sua igitur voluntas conservatrix est rerum. Si autem res ab aeterno a Deo effluxerunt, non est dare tempus, aut instans in quo primo a Deo effluxerunt. Aut igitur nunquam a Deo productae sunt, aut semper a Deo

esse eorum procedit quamdiu sunt. Sua igitur operatione res in esse conservat.

Hinc est quod dicitur (Hebr. I. 3.): *Portans omnia verbo virtutis suae;* et Augustinus dicit quarto Super Gen. ad litt. (c. 12.): « Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa est subsistenti omni creaturae, quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, similiter eorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque, sicut structuram aedium cum fabricaverit quis, abscedit, atque illo cessante et abscedente stat opus ejus, ita mundus vel in ictu oculi stare poterit si ei regimen Deus subtraxerit ».

Per hoc autem excluditur quorumdam loquentium in lege Maurorum positio, qui ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri, quasi res non indigeret causa agente, nisi dum est in fieri. Unde aliqui eorum ponere dicuntur, quod corpora invisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quae sola secundum eas firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraxerit. Quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret, nisi Deus in ipsa accidens decisionis causaret. Quae omnia patet esse absurda.

CAPUT LXVI.

QUOD NIHIL DAT ESSE NISI IN QUANTUM AGIT IN VIRTUTE DIVINA.

Ex hoc autem manifestum est, quod omnia inferiora agentia non dant esse nisi in quantum agunt in virtute divina. Nihil enim dat esse nisi in quantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam, ut ostensum est (c. 65.). Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse.

Amplius: quando enim aliqua agentia diversa sub uno genere ordinantur, necesse est quod effectus, qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis. Non enim plura faciunt unum, nisi in quantum unum sunt, sicut patet quod omnes qui sunt in exercitu operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cujus proprius effectus victoria est. Ostensum est autem in primo (c. 13.), quod primum agens est Deus. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu, oportet quod hunc effectum producant, in quantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute ipsius.

Adhuc: in omnibus causis agentibus ordinatis, id quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis, sicut forma domus, quae est proprius effectus aedificatoris, posterius provenit quam praeparatio cementi, et lapidum, et lignorum, quae fiunt per artifices inferiores, qui subsunt aedificatori. In omni autem actione esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione; nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei. Et omnia quae dant esse, hoc habent in quantun agunt in virtute Dei.

Amplius: ultimum in bonitate et perfectione inter ea in quae potest agens secundum, est illud quod potest in virtute agentis primi; nam complementum

virtutis agentis secundi est ex agente primo. Quod autem est in omnibus effectibus perfectissimum, est esse. Quaelibet enim natura vel forma perficitur per hoc quod est actu, et comparatur ad esse in actu sicut potentia ad actum ipsum. Igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute agentis primi.

Item: secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt in causa determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulares et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae determinant esse.

Praeterea: quod est per essentiam tale, est proprie causa ejus quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem; nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cujuslibet exsistentis est proprius effectus ejus, ita quod omne quod producit aliquid in esse hoc facit in quantum agit in virtute Dei.

Hinc est quod dicitur (Sap. I. 14.): *Creavit Deus ut essent omnia;* et in pluribus Scripturae locis dicitur, quod Deus omnia fecit. In libro etiam De causis dicitur quod nec intelligentia dat esse nisi in quantum est divina, et in quantum agit in virtute divina.

CAPUT XLVII.

QUOD DEUS EST CAUSA OPERANDI OMNIBUS OPERANTIBUS.

Ex hoc autem apparet quod Deus causa est omnibus operantibus, ut operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi in quantum agit in virtute Dei, ut ostensum est (c. 66.). Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

Adhuc: omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem attribuitur sicut causae illi rei quae dedit illam virtutem; sicut virtus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum secundum quod sunt gravia et levia; et ideo causa motus ipsorum dicitur esse generans, qui dedit formam. Omnis autem virtus cujuscumque agentis est a Deo sicut a primo principio perfectionis. Ergo cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cujuslibet operationis causa sit Deus.

Amplius: manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicujus agentis, est ab illo agente, sicut manifestatio colorum non potest esse cessante actione solis quae aërem illustrat. Unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento qui cessat cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est (c. 65.), ita non solum cum primo res conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat: unde cessante influentia divina omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam.

Item: quidquid applicat virtutem activam ad agendum dicitur esse causa illius actionis. Artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis quae est per

ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus; est enim primum movens omnino immobile, ut supra (Lib. I. c. 13.) ostensum est. Similiter et omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile, et primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.

Adhuc: in omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae, sicut in rebus naturalibus, corpora inferiora agunt in virtute corporum coelestium, et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectonis. In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa, ut in primo (c. 13.) ostensum est. Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est id cujus virtute agitur, quam etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.

Item: omne operans per suam operationem ordinatur ad finem ultimum. Oportet autem quod vel operatio ipsa sit finis, vel operatum quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, ut supra (c. 64.) ostensum est. Oportet igitur dicere quod omne agens virtute divina agat. Ipse est igitur qui est causa actionis omnium rerum.

Hinc est quod dicitur (Isa. XXVI. 12.): *Omnia opera operatus es in nobis, Domine;* et (Jo. XV. 5.): *Sine me nihil potestis facere;* et (Philip. II. 13.): *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Et hac ratione frequenter in Scripturis naturae effectus operationi divinae attribuuntur quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem, sicut illud (Job X. 10. et 11.): *Nonne sicut lac mulsisti me et sicut caseum me coagulasti? pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me;* et (Psal. XVII. 14.): *Intonuit de coelo Dominus et Altissimus dedit vocem suam, grando et carbones ignis.*

CAPUT LXVIII.

QUOD DEUS EST UBIQUE ET IN OMNIBUS REBUS.

(I. part. quaest. VIII. art. 1. et I. Sent. dist. 17. quaest. I. art. 1.).

Ex hoc autem apparet duod Deum necesse est esse ubique et in omnibus rebus.

Movens enim et motum oportet simul esse, ut probat Philosophus (septimo Physic. t. c. 8.). Deus autem omnia movet ad suas operationes, ut ostensum est (c. 67.). Est igitur in omnibus rebus.

Item: omne quod est in loco vel in re quacumque aliquo modo contingit ipsam; res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensivae. Res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, quum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ergo, si sit aliqua res incorporea habens virtutem infini-

tam, oportet quod sit ubique. Ostensum est autem in primo (c. 43.) Deum esse infinitae virtutis. Est igitur ubique.

Adhuc: sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul; sicut ignis per suam essentiam calefacit, et anima per suam essentiam vitam corpori confert. Quum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut ostensum est in secundo (c. 6.), oportet quod in quocumque est invenire esse, ei adsit divina praesentia.

Amplius: quodcumque agens est praesens tantum uni suorum effectuum, ejus actio non potest derivare ad alia nisi illo mediante, eo quod agens et patiens oportet esse simul; sicut vis motiva non movet alia membra nisi mediante corde. Si igitur Deus esset praesens uni tantum suorum effectuum, utpote primo mobili, quod ab eo immediate movetur, sequeretur quod ejus actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante. Hoc autem est inconveniens. Si enim alicujus agentis actio non potest derivari ad alia nisi mediante aliquo primo, oportet quod illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam ejus virtutem; aliter enim non posset agens tota sua virtute uti, sicut videmus quod omnes motus quos potest causare virtus motiva expleri possunt per cor. Non est autem aliqua creatura per quam posset expleri quidquid divina virtus facere potest, quum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, ut apparet ex his quae in primo ostensa sunt (c. 43.). Inconveniens est igitur dicere quod divina actio non se extendat ad alia nisi mediante uno primo. Non est igitur praesens in uno tantum suorum effectuum, sed in omnibus; eadem enim ratione opinabitur, si quis dicat eum esse in aliquibus et non in omnibus, quia quocumque modo effectus divini accipiantur, non sufficienter explere poterunt divinae virtutis executionem.

Praeterea: necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei; ostensum est enim in secundo (c. 21.) quod solus Deus creare potest; in qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur: in rebus quidem corporalibus, prima materia; in rebus autem incorporeis, simplices earum essentiae, ut ex his apparet quae sunt determinata (Lib. II. c. 15. et seq.). Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus, praesertim quum ea quae de non esse ad esse prodixit continuo et semper in esset conservet, ut ostensum est (c. 65.).

Hinc est quod (Jerem. XXIII. 24.) dicitur: *Coelum et terram ego impleo;* et (Psal. CXXXVIII. 8.): *Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero ad infernum, ades.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo coelo et in parte orientis, unde est principium motus coeli. Quorum tamen dictum sustineri posset, si sane accipiatur, ut scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum, sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum naturae ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente; propter quod et in sacra Scriptura Deus dicitur specialiter esse in coelo secundum illud (Isa. ultimo 1.): *Coelum mea sedes;* et (Psal. CXIII. 16.): *Coelum coeli Domino.* Sed ex hoc quod, praeter naturae ordinem, etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur quod virtute coelestis corporis cau-

sari non potest, manifeste ostenditur Deum, non solum coelesti corpori, sed etiam infimis rebus immediate adesse.

Non est autem aestimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars ejus sit hic et alia alibi; sed totus ubique est. Deus enim, quum sit omnino simplex, partibus caret.

Neque sic simplex est sicut punctus qui est terminus continui, et propter hoc determinatum situm in continuo habet; unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est, quasi omnino extra genus continui exsistens; unde non determinatur ad locum vel magnum, vel parvum, ex necessitate suae essentiae, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, quum ipse fuerit ab aeterno ante omnem locum; sed immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco, quum sit universalis causa essendi, ut dictum est. Sic igitur ipse totus est ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem universa attingit.

Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi mixtus; ostensum est enim in primo (c. 26. et 27.) quod neque materia, neque forma est alicujus, sed est in operibus per modum causae agentis.

CAPUT LXIX.

DE OPINIONE EORUM QUI REBUS NATURALIBUS PROPRIAS SUBTRAHUNT ACTIONES.

(II. Sent. dist. 11. quaest. I. art. 3. et I. part. quaest. LIII. art. 1.).

Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne. Et similiter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus.

Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam neque substantialem, neque accidentalem, nisi per viam creationis produci in esse. Non enim possunt formae et accidentia fieri ex materia, cum non habeat materiam partem sui. Unde si fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari; et quia creatio solius Dei actio est, ut in secundo ostensum est (c. 21.), sequi videtur, quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

Huic autem positioni partim etiam quorumdam philosophorum opinio concordavit. Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se exsistentes, sed in materia, proveniant ex formis quae per se sine materia sunt: quasi formae in materia exsistentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc Plato (Tim. c. 10. et De rep. passim) posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causa essendi his sensibilibus secundum quod eas participant. Avicenna vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere; accidentales autem formas esse ponebat quasdam materiae dispositiones, quae ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant, in quo a priori stultitia declinabat.

Hujus autem signum esse videbatur, quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates activae et

passivae, quae non videntur esse ad hoc sufficientes quod formas substantiales causare possint.

Inveniuntur etiam quaedam in istis inferioribus quae non generantur ex similibus, sicut animalia ex putrefactione generata: unde videtur quod horum formae ex altioribus principiis proveniant, et pari ratione aliae formae, quarum quaedam sunt multo nobiliores.

Quidam vero ad hoc argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum. Nam omnis corporis forma est adjuncta quantitati: quantitas autem impedit actionem et motum cujus signum ponunt, quia quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius, et tardatur motus ejus. Unde per hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

Hoc etiam ostendere nituntur per hoc, quod omne patiens est subjectum agenti, et omne agens praeter primum quod causat, requirit subjectum inferius se. Nulla autem substantia est inferior corporali: unde videtur quod nullum corpus sit activum.

Addunt etiam ad hoc quod corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente, unde non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ad substantiam corporalem, sed sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, cum sit infima in genere rerum, sit passiva tantum.

Propter has igitur rationes ponit Avicebron, in libro Fontis vitae, quod nullum corpus est activum, sed virtus substantiae spiritualis pertransiens per corpora agit actiones quae per corpora fieri videntur.

Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere, quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subjecto in subjectum; unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum, sed dicunt omnia hujusmodi accidentia creari a Deo.

Ad praemissas autem positiones, multa inconvenientia sequuntur. Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus: Deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diversis: non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum, in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum; neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

Item: contra rationem sapientiae est, ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae.

Adhuc: quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quae consequuntur ad illud, sicut causa quae dat corpori elementari gravitatem, dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo; ipse est enim actus purus, et est etiam prima causa essendi omnibus, ut supra (Lib. I. c. 10. et 13. Lib. II. c. 15.) ostensum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam, quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est, ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.

Amplius: perfectio effectus determinat perfectionem causae; major enim virtus perfectionem effectuum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur, quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae. Ex abundantia enim perfectionis est, quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare. Detrahit igitur haec positio divinae virtuti.

Item: sicut est boni bonum facere, ita est summi boni aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum, ut in primo (c. 41.) ostensum est. Igitur ejus est optime facere omnia. Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse, nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem. Si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibi ipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit, ut una res quod accepit possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare.

Adhuc: subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona: simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi. Semper enim totum est melius partibus, et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem; rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc quod quaedam agunt, et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere, quod res non habent proprias actiones.

Amplius: si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectum manifestetur virtus alicujus causae creatae; non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis, quae a virtute procedens ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus ejus, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habent actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicujus rei creatae poterit cognosci per effectum, et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur.

Item: apparet per inductionem in omnibus, quod simile agat suum simile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus, non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma; nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet ad formam. Oportet ergo quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatarum, ut Platonici posuerunt, neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quae sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

Item: si agere sequitur ad esse in actu, inconveniens est, quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam accidentalis. Si igitur formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non est autem ejusmodi actio disponere materiam, quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formae accidentales.

Igitur forma substantialis generantis est principium actionis, ut forma substantialis introducatur in generatum.

Rationes autem quas inducunt, facile est solvere. Cum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens, quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est, ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, quae est forma.

Nec etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam, recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma, sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam, simili modo, scilicet participatam, quod tamen agat in virtute illius formae separatae, si qua sit talis. Sic enim agens similem effectum sibi producit.

Similiter etiam nec oportet, quod quia omnis actio inferiorum corporum sit per qualitates activas et passivas, quae sunt accidentia, quod non producatur ex actione earum nisi accidens, quia illae formae accidentales sicut causantur a forma substantiali, quae simul cum materia est causa omnium propriorum accidentium, ita agunt virtute formae substantialis, quod autem agit in virtute alterius, producit effectum similem non sibi tantum, sed magis ei in cujus virtute agit; sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo formae artis; ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producantur formae substantiales in quantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

In animalibus vero, quae ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore coelesti, quod est primum alterans. Unde oportet quod omnia moventia ad formam in istis inferioribus agant in virtute illius, et propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus coelestis absque agente univoco. Ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur etiam cum agente coelesti agens univocum. Talia enim animalia non generantur nisi ex semine, et propter hoc dicit Aristoteles in secundo Phys. (t. c. 26.) quod homo generat hominem et sol.

Non est autem verum quod quantitas impediat actionem formae nisi per accidens, in quantum scilicet omnis quantitas continua est in materia. Forma autem in materia exsistens, cum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo. Unde corpus quod habet minus de materia, et minus de forma, sicut ignis, est magis activum. Supposito autem modo actionis quam forma in materia exsistens habere potest, quantitas coauget magis quam minuit actionem. Nam quanto corpus calidum fuerit majus, supposita aeque intensa caliditate, tanto magis calefacit; et supposita gravitate aeque intensa, quanto majus fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali, et inde est quod tardius movetur motu innaturali. Quia igitur corpora gravia sunt tardioris motus innaturalis, cum fuerint majoris quantitatis, non ostenditur quod quantitas impediat actionem, sed magis quod coaugeat ipsam.

Non oportet etiam quod corpus omne careat actione, propter hoc quod in ordine rerum substantia corporalis est infima secundum suum genus, quia etiam inter corpora unum est superius altero, et formalius, et magis activum; sicut ignis respectu inferiorum corporum; nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim, quod corpus non potest agere se toto cum sit compositum ex materia, quae est ens in potentia, et ex forma, quae est actus: agit enim unumquodque secundum quod est actu; et propter

hoc omne corpus agit secundum suam formam ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum suam materiam, ut subjectum, in quantum materia ejus est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem: sicut accidit in duobus corporibus elementaribus. Sin autem, erit unum tantum agens, et alterum tantum patiens respectu illius: sicut est comparatio corporis coelestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agens agit in subjectum non ratione totius corporis, sed formae per quam agit.

Non est etiam verum, quod corpora sint in ultima remotione a Deo. Cum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant, secundum quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. Illud etiam in entibus est extreme distans a Deo quod est in potentia tantum, scilicet materia prima. Unde ejus est pati tantum, et non agere. Corpora vero, cum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem in quantum habent formam, quam Aristoteles in primo Phys. (t. c. 48.) nominat divinum quoddam. Et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt: secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor, qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum; sed quia virtute caloris, qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum quod patitur de potentia in actum.

Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus, quasi in omnibus operanti.

CAPUT LXX.

QUOMODO IDEM EFFECTUS SIT A DEO ET A NATURALI AGENTE.

Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales attribuantur Deo, et naturali agenti; nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio, per quam effectus naturalis producitur, procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

Item: quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est quod per multa fiat; videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere ad eosdem effectus producendos etiam naturales virtutes; vel si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est, quod divina virtus ad eumdem effectum agat.

Praeterea: si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile, quod eosdem effectus Deus producere dicatur, quos res naturales producunt.

Haec autem difficultatem non afferunt si praemissa considerentur. In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem in qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem infe-

rioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum non dat formam per quam agit instrumentum; nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium, et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum. Nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris, et virtus illius hoc habet ex virtute superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata, sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens, quod una actio producatur ex aliquo agente, et ejus virtute, ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente, et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

Patet etiam, quod si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat; quia res naturalis non producit ipsum, nisi in virtute divina. Neque est superfluum si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur; non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent. His enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra (c. 21.) ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

Patet etiam, quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

CAPUT LXXI.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT TOTALITER MALUM A REBUS.

(I. part. quaest. XXII. art. 2. ad 3.).

Ex his autem apparet quod divina providentia, quae res gubernat, non impedit quin corruptio, et defectus, et malum in rebus inveniatur. Divina enim gubernatio, qua Deus operatur in rebus, non excludit operationem causarum secundarum, sicut jam ostensum est (c. praec.). Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente; sicut cum in effectu artificis habentis perfecte artem contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem, cujus vis motiva est fortis, contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivae, sed propter tibiae curvitatem. Contingit igitur in his quae aguntur et gubernantur a Deo aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum agentium secundorum, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

Amplius: perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora; non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor a rebus si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur, et quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata, cum per differentias quibus res ab invicem differant, unum altero melius exsistat, sicut animatum inanimato, et rationale irrationali. Et sic si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum; quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est, ut aliquid sit bonum, quod non possit a bonitate deficere; inferior autem eo est, quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam, ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum; quia quod potest deficere, quandoque deficit, et ipse defectus boni malum est, ut supra ostensum est (c. 7.). Non est igitur ad divinam providentiam pertinens ut omnino malum a rebus gubernatis prohibeat.

Adhuc: optimum in gubernatione qualibet est, ut in rebus gubernatis secundum modum suum provideatur; in hoc enim regiminis justitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis, si impedirentur a gubernatione civitatis homines agere secundum sua officia, nisi forte quandoque ad horam propter aliquam necessitatem, ita esset contra rationem divini regiminis, si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus; cum propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere.

Item: impossibile est quod agens operetur aliquod malum, nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus (c. 3. et 4.) apparet. Prohibere autem cujuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis non pertinet ad providentiam ejus qui est omnis boni causa; sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut, si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur divinae providentiae malum totaliter a rebus excludere.

Adhuc: multa bona sunt in rebus, quae, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium; nec esset locus justitiae vindicativae si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus, non esset unius generatio, nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excludetetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui; quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum, sicut ex superioribus (c. 12.) patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus.

Amplius: bonum totius praeeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra,

ut tota domus habeat firmitatem. Sed, si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulcritudo ex ordinata bonorum et malornm adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur ex providentia gubernantis, sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.

Adhuc: res aliae, et praecipue inferiores ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem; nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, et, dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus; sicut quantum bonum sit sanitas, infirmi maxime cognoscunt, qui etiam ad eam magis exardent quam sani. Non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere.

Propter quod dicitur (Isa. XLV. 7.): *Faciens pacem, et creans malum;* et (Amos III. 6.): *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit.*

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse; sicut Boëtius in primo De consolatione (Prosa IV.) introducit quemdam philosophorum quaerentem: Si Deus est, unde malum? Esset autem e contrario arguendum: si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio est malum: hic autem ordo non esset si Deus non esset.

Tollitur etiam erroris occasio per praemissa illis qui divinam providentiam usque ad haec corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciebant. Sola autem incorruptibilia divinae providentiae subdi dicebant, in quibus nullus defectus nec malum aliquod invenitur.

Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichaeis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum, quasi malum sub providentia boni Dei locum habere non posset.

Solvitur etiam quorumdam dubitatio, utrum scilicet actiones malae sint a Deo; nam cum ostensum sit (c. 70.) omne agens actionem suam producere in quantum agat virtute divina; et ex hoc Deum esse omnium et effectuum et etiam actionum causam: itemque ostensum sit (ibid.), quod malum et defectus, in his quae providentia divina reguntur, accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus; manifestum est, quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus. In quantum autem ad id quod de actione et entitate habent, oportet quod sint a Deo, sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu; quantum vero ad id quod habet de defectu, est ex curvitate cruris.

CAPUT LXXII.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT CONTINGENTIAM A REBUS.

Sicut autem divina providentia non excludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit. Jam enim ostensum est (ibid.), quod operatio providentiae, qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, in quantum agunt

virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes; non autem ex causis remotis. Nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis generativa, quae potest impediri et deficere, quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multae sint quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes.

Adhuc: ad divinam providentiam pertinet, ut gradus entium qui possibiles sunt adimpleantur, ut ex praedictis (c. 71.) patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium: et est per se divisio entis. Si igitur divina providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.

Amplius: quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de similitudine ipsius participant; et quanto magis distant, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quae sunt Deo propinquissima, sunt omnino immobilia, scilicet substantiae separatae, quae maxime ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis. Quae autem sunt his proxima, et moventur immediate ab his quae semper eodem modo se habent, quamdam immobilitatis speciem retinent in hoc quod semper eodem modo moventur; sicut corpora coelestia. Consequitur ergo quod ea quae consequuntur ad ista, et ab eis sunt mota, longius ab immobilitate Dei distent, ut scilicet non semper eodem modo moveantur: et in hoc ordinis pulcritudo apparet. Omne autem necessarium, in quantum hujusmodi, semper eodem modo se habet. Repugnaret igitur divinae providentiae, ad quam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare, si omnia ex necessitate evenirent.

Praeterea: quod de necessitate est, semper est; nullum autem corruptibile semper est. Si igitur divina providentia hoc requirit, quod omnia sint necessaria, sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile, et per consequens nec generabile. Subtraheretur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium, quod perfectioni derogat universi.

Adhuc: in omni motu est quedam generatio et corruptio; nam in eo quod movetur, aliquid incipit, et aliquid desinit esse. Si igitur omnis generatio et corruptio subtraheretur subtracta contingentia rerum omnium, ut ostensum est, consequens est quod et motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia.

Item: debilitatio virtutis alicujus substantiae, et ejus impedimentum ex aliquo contrario agente, est ex aliqua ejus immutatione. Si ergo divina providentia non impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum, aut impedimentum ex resistentia alicujus. Ex virtutis autem debilitate, et ejus impedimento, contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad providentiam divinam quod rebus provisis necessita tem imponat.

Amplius: in his quae providentia debite reguntur non debet esse aliquid frustra. Quum igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus, patet quod contra rationem providentiae esset quod omnia ex necessitate contingerent. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam a rebus universaliter excludens.

CAPUT LXXIII.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT ARBITRII LIBERTATEM.

(I. part. quaest. XXII. art. 2. ad 4.).

Ex quo etiam patet quod providentia divina voluntatis libertati non repugnat.

Cujuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur, vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam. Quod igitur perfectionis est, magis conservandum est per providentiam, quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis, causarum contingentia ex imperfectione et defectu est; secundum enim suam naturam sunt determinatae ad unum effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum, vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

Amplius: ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cujuslibet rei consequitur formam ejus, quae est principium actionis; forma autem per quam agit voluntarie agens non est determinata; agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu; nam bonum apprehensum movet voluntatem ut ejus objectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat; et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae pertinet quod excludat libertatis voluntatem.

Item: per gubernationem cujuscumque providentis, res gubernatae deducuntur ad finem convenientem; unde et de providentia divina Gregorius Nyssenus dicit (octavo De Philos. c. 2.), quod est « voluntas Dei per quam omnia quae sunt convenientem deductionem accipiunt ». Finis autem ultimus cujuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra (c. 17.) ostensum est.

Esset igitur providentiae repugnans, si alicui rei subtraheretur illud, per quod assequitur similitudinem divinam. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc, quod libere agit: ostensum est enim in primo (c. 88.) liberum arbitrium in Deo esse: non igitur per providentiam prohibetur voluntatis libertas.

Adhuc: providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur. Tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si bona libere non agit; tolleretur etiam justitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum et malum; cessaret etiam circumspectio in consiliis, quae de

his quae in necessitate aguntur frustra tractarentur. Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

Hinc est quod dicitur (Eccli. XV. 14.): *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui;* et iterum (ib. 18.): *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit, dabitur illi.*

Per hoc autem excluditur opinio Stoycorum qui secundum ordinem causarum intransgressibilem, quem Graeci ymarmenen vocabant, omnia ex necessitate dicebant provenire.

CAPUT LXXIV.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT FORTUNAM ET CASUM.

Ex praemissis etiam apparet, quod divina providentia non subtrahit a rebus fortunam et casum; in his enim quae in minori parte accidunt, dicuntur esse fortuna et casus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent; nam ea quae sunt contingentia ut in pluribus, in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem providentiae divinae, si omnia ex necessitate contingerent, ut ostensum est (c. 72.). Igitur et contra rationem providentiae divinae esset, si nihil fieret fortuitum et casuale in rebus.

Amplius: contra rationem providentiae esset, si res providentiae subjectae non agerent propter finem: cum providentiae sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem universi, si nulla res corruptibilis esset, nec aliqua virtus deficere potens, ut ex praedictis (c. 71. et 72.) patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere. Esset igitur contra rationem providentiae et perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia.

Adhuc: multitudo et diversitas causarum ex ordine divinae providentiae et dispositionis procedit. Supposita autem causarum dispositione, oportet unam alteri quandoque concurrere, per quam impediatur, vel juvetur ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum vel plurium causarum, contingit aliquod casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicujus causae provenit: sicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum causa emendi aliquid provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum venit. Non est igitur divinae providentiae contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus.

Item: quod non est, non potest esse alicujus causa. Unde oportet quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa.

Oportet igitur quod secundum diversitatem ordinis in entibus sit etiam diversitas ordinis in causis. Ad perfectionem autem rerum requiritur, quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens. Res enim quae non habent in sua substantia ultimam perfectionem, oportet quod perfectionem aliquam consequantur per accidentia, et per tanto plura quanto magis distant a simplicitate Dei. Ex hoc autem quod aliquid subjectum habet multa accidentia, sequitur quod sit aliquod ens per accidens; nam subjectum et accidens, et etiam duo accidentia unius subjecti sunt unum in omnibus per accidens, sicut homo albus, et musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum, quod sint etiam quaedam causae per accidens. Ea autem quae ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur accidere a casu

vel fortuna. Non est igitur contra rationem providentiae, quae perfectionem rerum conservat, ut aliqua fiant a casu vel fortuna.

Praeterea: ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Quanto autem aliqua causa est superior causato, tanto est majoris virtutis, unde ejus causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causae naturalis intentio se extendit ultra virtutem ejus: esset enim frustra. Oportet ergo, quod intentio causae particularis non se extendat ad omnia quae contingere possunt. Ex hoc autem contingit aliquod casuale vel fortuitum, quia eveniunt aliqua praeter intentionem agentium. Ordo igitur divinae providentiae exigit quod sit casus et fortuna in rebus.

Hinc est quod dicitur (Eccli. IX. 11.): *Vidi nec velocium esse cursum,* etc., *sed tempus casumque in omnibus,* scilicet inferioribus.

CAPUT LXXV.

QUOD PROVIDENTIA DEI SIT SINGULARIUM CONTINGENTIUM.

(I. part. quaest. XXII. art. 1.).

Ex his autem quae ostensa sunt, manifestum fit quod divina providentia provenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium. Non enim videtur horum non esse providentiam nisi propter eorum contingentiam, et quia multa in eis casualiter et fortuito eveniunt. In hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus et universalibus corruptibilium, quorum dicunt providentiam esse. Providentiae autem non repugnat contingentia, et casus, et fortuna, neque voluntarium, ut ostensum est. Nihil igitur prohibet horum providentiam esse, sicut incorruptibilium et universalium.

Adhuc: si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult rerum curam habere. Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat. Ostensum enim est supra (Lib. I. c. 65.) quod Deus eorum notitiam habet. Nec etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit, cum ejus potentia sit infinita, ut supra probatum est (Lib. II. c. 22.). Nec etiam haec singularia gubernationis non capacia sunt, cum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus, et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus, et multis animalibus brutis, quae quodam naturali instinctu gubernantur; neque etiam dici potest quod Deus non velit ea gubernare, cum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni. Bonum autem eorum quae gubernantur in ordine gubernationis maxime consistit. Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habeat.

Amplius: omnes causae secundae, in hoc quod causae exsistunt, divinam similitudinem consequuntur, ut ex supradictis (c. 21.) patet. Invenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quae curam habent eorum quae producunt: sicut animalia naturaliter nutriunt foetus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa exsistit. Est autem causa etiam istorum particularium, ut ex praedictis (Lib. II. c. 15.) patet. Habet igitur eorum curam.

Item: ostensum est supra (Lib. II. c. 23. et 24.), quod Deus in rebus creatis non necessitate naturae agit, sed per voluntatem et intellectum. Ea autem quae aguntur per voluntatem et intellectum curae providentis sub-

duntur, quae in hoc consistere videtur, quod per intellectum aliqua dispensentur. Divinae ergo providentiae subduntur ea quae ab ipso aguntur. Ostensum est autem supra (c. 70.), quod Deus operatur in omnibus causis secundis, et omnes rerum effectus reducuntur in Deum sicut in causam. Et sic oportet quod ea quae in istis singularibus aguntur sint sicut ipsius opera. Igitur haec singularia, et motus, et operationes ipsorum divinae providentiae subjacent.

Praeterea: stulta est providentia alicujus qui non curat ea sine quibus ea quae curat esse non possunt: constat autem, quod si omnia deficerent particularia, universalia remanere non possent. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit ejus providentia.

Si autem dicat aliquis, quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc, quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia, hoc omnino esse non potest. Nam omnia alia quae circa singularia accidunt, ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum conservationem, habet etiam curam omnium contingentium.

Potest autem aliquis dicere, quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse. Provisa sunt enim cuilibet speciei ea per quae quodlibet individuum speciei illius potest conservari in esse, sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et cornua ad protegendum se. Utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte, cum ea quae sunt a natura producant effectus suos, vel semper, vel frequenter: et sic non possunt omnia individua deficere, etsi aliquod deficiat. Sed secundum hanc rationem, omnia quae circa individua contingunt, providentiae subjacebunt, sicut et conservatio eorum in esse, quia circa singularia alicujus speciei nihil potest accidere, quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subjacent divinae providentiae quantum ad conservationem in esse, quam quantum ad alia.

Praeterea: in comparatione rerum ad finem talis ordo apparet, quod accidentia sunt propter substantias, ut per ea perficiantur. In substantiis vero materia est propter formam; per hanc enim participat divinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, ut supra ostensum est (c. 18.). Ex quo patet, quod singularia sunt propter naturam universalem, cujus signum est, quod in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei, sicut patet in sole et luna. Cum autem providentia sit ordinativa aliquorum in finem, oportet quod ad providentiam pertineant et fines, et quae sunt ad finem. Subjacent igitur providentiae non solum universalia, sed etiam singularia.

Adhuc: haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa et ea quae ad ipsam pertinent perficiuntur in universali: ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari: nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit, et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia; unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem, et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata. Constat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet, cum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfectissima Dei providentia, si in universalibus consisteret, et usque ad singularia non perveniret.

Item: cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in parti-

culari: quia magis sciuntur universalia, quam particularia; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio omnibus est communis. Ille vero est perfectior in scientia speculativa, qui non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet. Nam qui cognoscit in universali tantum, cognoscit rem solum in potentia: propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet; sicut aliquid reducitur de potentia in actu per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solum in universali, sed etiam in particulari res disponit ad actum. Divina igitur providentia, quae est perfectissima, usque ad singularia se extendit.

Amplius: cum Deus sit causa entis, in quantum est ens, ut supra (Lib. I. c. 15.) ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis in quantum est ens; providet enim rebus in quantum est causa earum. Quidquid ergo, quocumque modo est, sub ejus providentia cadit. Singularia autem sunt entia et magis quam universalia, quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium.

Item: res creatae providentiae divinae subduntur, prout ab ipsa in finem ultimum ordinantur, qui est bonitas sua. Participatio ergo divinae bonitatis a rebus creatis est per providentiam. Divinam bonitatem autem omnia participant singularia etiam contingentia. Oportet ergo quod ad ea divina providentia se extendat.

Hinc est quod dicitur (Matth. X. 29.): *Duo passeres asse veneunt, et unus ex eis non cadit in terram sine Patre meo;* et (Sap. VIII. 1.): *Attingit a fine usque ad finem fortiter,* id est a primis creatis, usque ad infima eorum. Ezech. etiam (IX. 9.) arguitur opinio quorumdam qui dicebant: *Dereliquit Dominus terram, Dominus non videt;* et (Job XXII. 14.): *Circa cardines coeli perambulat, nec nostra considerat.*

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam qui dixerunt quod divina providentia non se extendit usque ad haec singularia. Quam quidem opinionem Aristoteli imponunt, licet ex verbis ejus haberi non possit.

CAPUT LXXVI.

QUOD PROVIDENTIA DEI SIT OMNIUM SINGULARIUM IMMEDIATE.

(I. part. quaest. XXII. art. 3.).

Quidam autem concesserunt providentiam divinam usque ad haec singularia procedere, sed quibusdam mediantibus causis. Posuit enim Plato, ut Gregorius Nyssenus dicit (octavo De Philos. c. 3.), triplicem providentiam, quarum prima est summi Dei, quae primo et principaliter provideat propriis, idest omnibus spiritualibus et intellectualibus, consequenter vero toti mundo quantum ad genera et species et universales causas, quae sunt corpora coelestia. Secunda vero ea qua providetur singularibus animalium et plantarum et aliorum generabilium et corruptibilium quantum ad eorum generationem, et corruptionem, et alias mutationes; quam quidem providentiam Plato attribuit diis qui coelorum circumeunt, Aristoteles vero (secundo De gener. et corrupt. t. c. 58.) horum qualitatem attribuit obliquo circulo. Tertiam vero providentiam ponit rerum quae ad humanam vitam pertinent: quam

quidem attribuit quibusdam daemonibus circa terram exsistentibus, qui sunt secundum ipsum humanarum actionum custodes. Sed tamen, secundum Platonem, secunda et tertia providentia a prima dependent: nam Deus summus secundos et tertios statuit provisores.

Haec autem positio catholicae fidei consonat quantum ad hoc, quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiae fidei repugnare quantum ad hoc, quod non omnia particularia divinae providentiae immediate dicit esse subjecta ; quod ex praemissis ostendi potest. Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis, sicut in primo hujus operis ostensum est. Inconveniens autem videtur, quod singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum rerum constat, cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet ergo, quod sicut immediate singularia cognoscit, ita etiam immediate eorum ordinem statuat.

Amplius: ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente disposuit; sicut et forma artis quae fit in materia, ab ea procedit quae est in mente artificis. Oportet autem ubi sunt multi provisores unus sub alio, quod ordinem contentum superior inferiori tradat, sicut ars inferior accipit principia a superiori. Si igitur secundi et tertii provisores ponuntur esse sub primo provisore, qui est Deus summus, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo; quin immo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt, ut ex superioribus (c. 69.) patet. Oportet autem, quod ordo rerum sit in secundis provisoribus, non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia: alias non possent sua providentia in singularibus ordinem statuere; multo igitur magis ordo singularium est in divinae providentiae dispositione.

Adhuc: in his quae humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna universalia per seipsum excogitat, qualiter sint ordinanda; minorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit; et hoc quidem contingit propter ejus defectum, in quantum vel singularium minorum conditiones ignorat, vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. Hujusmodi autem defectus longe sunt a Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit, nec in intelligendo ea laborat, aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum omnia alia cognoscat, sicut supra (Lib. I. c. 49.) ostensum est. Ipse igitur omnium singularium ordinem excogitat: ejus igitur providentia est omnium singularium immediate.

Item: in rebus humanis inferiores provisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a praesidente committitur: quam quidem industriam a praesidente homine non habent, sed usum ipsius. Si vero a superiore eam haberent, jam ordinatio per superiorem fieret: ipsi autem essent illius ordinationis non provisores, sed exsecutores. Constat autem per supradicta (Lib. I. c. 51. et Lib. III. c. 67.), quod omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus causatur; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, sicut nec aliquod agens operatur nisi in quantum agit virtute ipsius. Est igitur ipse Deus immediate sua providentia omnia dispensans; quicumque vero sub ipso provisores dicuntur sunt providentiae ipsius exsecutores.

Praeterea: superior providentia dat regulas providentiae inferiori, sicut politicus dat regulas et leges duci exercitus, qui dat leges et regulas centurionibus et tribunis. Si igitur sub prima providentia Dei summi sunt aliae providentiae, oportet quod Deus illis secundis vel tertiis provisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat eis regulas et leges universales, aut particulares. Si autem dat eis universales regulas regiminis, cum universales regulae non possint semper ad particularia applicari, maxime in rebus mobilibus, quae non semper eodem modo se habent, oporteret quod illi provisores secundi vel tertii quandoque praeter regulas sibi datas ordinarent de rebus suae provisioni subjectis. Haberent ergo judicium super regulas acceptas, quando secundum eas oporteret agere, et quando eas praetermittere oporteret: quod esse non potest, quia hoc judicium ad superiorem pertinet. Nam ejus est interpretari leges et dispensare in eis, cujus est eas condere. Hoc igitur judicium de regulis universalibus datis oportet quod fiat per supremum provisorem: quod quidem esse non posset, si se ordinationi horum singularium immediate non immisceret. Oportet igitur secundum hoc quod sit horum immediatus provisor. Si vero secundi et tertii provisores a summo provisore particulares regulas et leges accipiunt, manifeste apparet, quod horum singularium ordinatio fit immediate per divinam providentiam.

Amplius: semper provisor superior habet judicium de his quae ab inferioribus provisoribus ordinantur, utrum sint bene ordinata, necne. Si igitur secundi provisores vel tertii sint sub Deo primo provisore, oportet quod Deus judicium habeat de his quae ab eis ordinantur: quod quidem esse non potest, si horum singularium ordinem non consideret. Habet ergo ipse per seipsum curam de his singularibus.

Adhuc: si Deus per seipsum immediate inferiora singularia non curat, hoc non est nisi vel quia ea despicit, vel ne ejus dignitas inquinetur, ut quidam dicunt (Averr. decimo secundo Metaphys. t. c. 37. et 51.). Hoc autem irrationabile est; nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra (c. 67.) ostensum est, nec in hoc aliquid ejus dignitati derogatur, quin immo pertinet ad ejus universalem et summam virtutem, nullo modo despiciendum est ei, vel ejus dignitatem commaculat, si circa haec singularia immediate providentiam habeat.

Item: omnis sapiens qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid et quantum proveniat; alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex praemissis, quod divina virtus in operando usque ad infima rerum pervenit; igitur divina sapientia est ordinativa, qui, et quot, et qualiter ex ejus virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans.

Hinc est quod dicitur (Rom. XIII. 1.): *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt;* et (Judith IX. 4.): *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti, et hoc factum est quod ipse voluisti.*

CAPUT LXXVII.

QUOD EXSECUTIO DIVINAE PROVIDENTIAE FIT MEDIANTIBUS CAUSIS SECUNDIS.

Attendendum est autem, quod ad divinam providentiam duo requiruntur, ordinatio, et ordinis exsecutio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam; unde qui perfectioris cognitionis sunt, ordinatores aliorum dicuntur. Sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus. Nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima. Minorum autem exsecutio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem, quantum ad utrumque, summa perfectio invenitur; est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, et virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod ipse omnium ordines per sapientiam suam disponat, etiam minimorum; exsequatur vero minima sive infima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operatur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur, quod sint inferiores agentes divinae providentiae exsecutores.

Item: ostensum est supra (c. 69.), quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum: ea vero quae ex operationibus causarum secundarum proveniunt, divinae providentiae subjacent, cum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut supra (c. 76.) ostensum est. Sunt igitur secundae causae divinae providentiae exsecutrices.

Adhuc: quanto virtus alicujus agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit; sicut ignis quanto est violentior, tanto magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium, quia quodlibet in quod agit est sibi proximum. Cum igitur virtus divinae providentiae sit maxima, per aliqua media ad ultima suam operationem perducere debet.

Amplius: ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros et diversos sui regiminis exsecutores; quia tanto altius et majus ostenditur suum dominium, quanto plures in diversis gradibus ei subduntur: nulla autem dignitas alicujus regentis est comparabilis dignitati divini regiminis; conveniens igitur est, quod per diversos gradus agentium fiat divinae providentiae exsecutio.

Praeterea: convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat, cum ordo sit proprius providentiae effectus. Ad convenientiam autem ordinis pertinet, ut nihil inordinatum relinquatur; perfectio igitur divinae providentiae requirit, ut excessum aliquarum rerum super alias ad ordinem convenientem reducat; hoc autem fit cum ex abundantia aliquarum magis habentium provenit aliquod bonum minus habentibus. Cum igitur perfectio universi requirat quod quaedam aliis abundantius divinam bonitatem participent, ut supra (Lib. II. c. 43.) ostensum est, exigit divinae providentiae perfectio, ut per ea quae plenius divinam bonitatem participant, exsecutio divini regiminis compleatur.

Adhuc: nobilior est ordo causarum quam effectuum, sicut et causa potior est effectu. Magis igitur in eo perfectio providentiae divinae demonstratur. Si autem non essent aliquae causae mediae exsequentes divinam providen-

tiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinae providentiae perfectio, quod sint causae mediae exsequentes ipsam.

Hinc est quod dicitur (Psal. CII. 21.): *Benedicite Domino omnes virtutes ejus, ministri ejus qui facitis voluntatem ejus;* et alibi (CXLVIII. 8.): *Ignis, grando, nix, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus.*

CAPUT LXXVIII.

QUOD MEDIANTIBUS CREATURIS INTELLECTUALIBUS ALIAE CREATURAE REGUNTUR A DEO.

Qia vero ad divinam providentiam pertinet ut ordo servetur in rebus: congruus autem ordo est ut a supremis ad infima proportionaliter descendatur, oportet quod divina providentia secundum quamdam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Haec autem proportio est, ut sicut supremae creaturae sunt sub Deo, et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremae intellectuales, sicut ex superioribus (c. 49.) patet. Exigit igitur divinae providentiae ratio ut ceterae creaturae per creaturas rationales regantur.

Amplius: quaecumque creatura exsequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet in quantum participat aliquid de virtute sibi providentis, sicut et instrumentum non movet nisi in quantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt executiva divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant. Nam cum ad providentiam requiratur dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant, reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur.

Adhuc: cuicumque datur a Deo aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis. Sic enim optime omnia disponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quae ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva; unde videmus quod quando conjunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen intellectivae virtutis sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis movetur membrum. Idque etiam apparet si in diversis exsistant, nam illi homines qui excedunt in virtute operativa oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinae providentiae ratio, quod creaturae aliae per intellectuales creaturas regantur.

Item: virtutes particulares natae sunt moveri a virtutibus universalibus, ut patet tam in arte, quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa; nam virtus intellectiva continet formas universales. Omnis autem virtus operativa tantum est ex aliqua forma propria operantis: oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur et regantur omnes aliae creaturae.

Praeterea: in omnibus potentiis ordinatis, una est directiva alterius, quae magis rationem cognoscit. Unde videmus in artibus, quod ars illa ad quam pertinet finis ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam, et imperat ei quae artificium operatur: sicut ars gubernatoria navifactivae, et illa quae

formam inducit imperat ei quae materiam disponit. Instrumenta vero, quae non cognoscunt aliquam rationem, reguntur tantum. Cum igitur solae intellectuales creaturae rationes ordinis creaturarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.

Adhuc: quod est per se est causa ejus quod est per aliud: solae autem creaturae intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominae exsistentes: aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur, tamquam ab alio motae. Creaturae igitur intellectuales per suam operationem sunt motivae, et regitivae aliarum creaturarum.

CAPUT LXXIX.

QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES INFERIORES REGUNTUR PER SUPERIORES.

Cum autem inter creaturas intellectuales quaedam sint aliis altiores, ut ex superioribus (Lib. II. c. 92-95.) patet, oportet quod et inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

Adhuc: virtutes magis universales sunt motivae virtutum particularium, sicut dictum est (c. 78.). Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut supra (Lib. II. c. 98.) ostensum est. Sunt igitur regitivae inferiorum intellectualium naturarum.

Item: potentia intellectiva quae est propinquior principio, semper invenitur regitiva intellectualis virtutis quae magis a principio distat. Quod quidem apparet tam in scientiis speculativis, quam in activis. Scientia enim speculativa quae accipit ab alia principia, ex quibus deliberat, dicitur esse illi subalternata, et scientia activa quae est propinquior fini, qui est principium in operativis, est architectonica respectu magis distantis. Cum ergo inter intellectuales substantias quaedam sint primo principio, scilicet Deo, propinquiores, ut in primo (c. 92. et 95.) ostensum est, ipsae erunt aliarum regitivae.

Adhuc: superiores intellectuales substantiae perfectius divinae sapientiae influentiam in seipsis recipiunt, cum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur, et sic oportet quod ea quae magis divinam sapientiam participant, sint gubernativa eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores.

Dicuntur ergo superiores spiritus et angeli in quantum inferiores spiritus dirigunt, quasi eis annuntiando. Nam angeli quasi nuntii dicuntur et ministri, in quantum per suam operationem exsequuntur etiam in rebus corporalibus divinae providentiae ordinem, nam minister est quasi instrumentum animatum, secundum Philosophum (octavo Ethicor. c. 7. et primo Polit. c. 3.). Et hoc est quod dicitur (Psal. CIII. 4.): *Qui facit angelos suos spiritus, ministros suos flammam ignis.*

CAPUT LXXX.

DE ORDINATIONE ANGELORUM AD INVICEM.

Cum autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est, corporalium autem sit quidam ordo, oportet quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur: inferiora vero per inferiores.

Quia vero quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus ejus est universalior: virtus vero intellectualis substantiae est universalior virtute corporis: superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitae; inferiores vero habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporalia instrumenta, et ideo oportet quod corporibus uniantur.

Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis, ita etiam perfectius divinam dispositionem ab ipso recipiunt in hoc quod usque ad singularia ordinis rationem cognoscunt, per hoc quod a Deo accipiunt. Haec autem divinae ordinationis manifestatio divinitus facta usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit, sicut dicitur (Job XXV. 3.): *Numquid est numerus militum ejus; et super quem non splendet lumen ejus?* Sed inferiores intellectus non ea perfectione ipsam recipiunt, quod per eam singula quae ad ordinem providentiae spectant, ab ipsis exsequenda cognoscere possint, sed solum in quadam communitate; quantoque sunt inferiores, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam, minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt; in tantum quod intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorumdam universalissimorum notitiam habet. Sic igitur substantiae intellectuales superiores perfectionem cognitionis praedicti ordinis immediate consequuntur a Deo: quam quidem perfectionem oportet quod aliae inferiores per eas consequantur, sicut supra diximus, quod universalis discipuli cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum. Hinc est quod Dionysius de supremis intellectuabilibus substantiis, quas primae hierarchiae, idest sacri principatus, nominat (VII. cap. Coelest. hierarch.), dicit, quod non per alias substantias sanctificatae, sed ab ipsa divinitate in ipsam immediate extenduntur, etiam ad immaterialem et invisibilem pulcritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur, et ad divinorum operum scibiles rationes; et per has dicit suppositas coelestium essentiarum dispositiones erudiri.

Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem suscipiunt. In qualibet autem dispositione providentiae ipsa ordinatio effectuum ex forma agentis derivatur. Oportet enim effectus a causa secundum aliquam similitudinem procedere.

Quod autem agens suae formae similitudinem effectibus communicet, est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione providentiae est finis; secundum, forma agentis; tertium, ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quod in fine ordinis ratio attendatur; secundum autem quod in forma; tertium vero quod ipsa ordinis dispositio in seipsa, non in aliquo altiori principio cognoscatur. Unde et ars quae considerat finem est architectonica respectu ejus quae considerat formam, sicut gubernatoria respectu navifactivae; ea vero quae considerat for-

mam, respectu ejus quae considerat solum ordines motuum qui ordinantur ad formam, sicut navifactiva respectu manus artificum.

Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis providentiae divinae percipiunt est quidam ordo, quo supremi et primi ordinis providentia rationem participant in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas. Quidam tamen eorum aliis clarius, et isti dicuntur seraphim, quasi ardentes vel incendentes, quia per incendium designari solet incensio amoris vel desiderii, qui sunt de fine. Unde Dionysius dicit (VII. cap. Coelest. hierarch.), quod ex hoc eorum nomine designatur et immobilitas eorum circa divina, fervens et flexibilis, et reductio inferiorum in Deum sicut in finem.

Secundi autem rationem ordinis providentiae in ipsa forma divina perfecte cognoscunt, et hi dicuntur cherubim, quod interpretatur scientiae plenitudo. Scientiam enim per formam scibilis perficitur. Unde dicit Dionysius quod talis nominatio significat quod sunt contemplativi in prima operatrice virtute divinae pulcritudinis.

Tertii vero ipsam dispositionem divinorum judiciorum in seipsa considerant, et hi dicuntur throni. Nam per thronum potestas judiciaria designatur secundum illud (Psal. IX. 5.): *Sedisti super thronum et judicas justitiam.* Unde dicit Dionysius quod per hanc nominationem designatur quod sunt deiferi, et ad omnes divinas susceptiones familiariter apti.

Non autem sic praemissa intelligenda sunt, quasi aliud sit divina bonitas, aliud ejus essentia, et aliud ejus scientia rerum dispositionem continens, sed quia secundum hoc alia et alia est ejus consideratio.

Item: inter ipsos inferiores spiritus, qui divini ordinis per eos exsequendi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse. Nam qui inter eos sunt altioris virtutis, etiam sunt universalioris in cognoscendo; unde cognitionem ordinis providentiae in principiis et causis magis universalibus adipiscuntur, inferiores vero in causis magis particularibus. Altioris enim intellectus esset homo qui ordine omnium naturalium considerare posset in corporibus coelestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora corpora prospicere.

Illi igitur qui in causis universalibus, quae sunt mediae inter Deum, qui est universalissima causa, et causas particulares, possunt ordinem providentiae perfecte cognoscere, medii sunt inter illos qui in ipso Deo rationem perfecti ordinis considerare sufficiunt, et eos qui in causis particularibus necesse habent considerare. Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quae sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam, ut dicit in septimo Coelest. hierarch.

Inter has etiam intellectuales substantias oportet quod ordo quidam exsistat; nam ipsa universalis providentiae dispositio distribuitur quidem primo in multos exsecutores. Quod quidem fit per ordinem dominationum: dominorum enim est praecipere quid alii exsequantur. Unde Dionysius dicit (VIII. cap. Coelest. hierarch.), quod nomen dominationis designat aliquam anagogen suppositam omni servituti, et omni subjectioni superiorem.

Secundo autem ab operante et exsequente distribuitur et multiplicatur ad varios effectus, quod quidem fit per ordinem virtutum, quarum nomen, ut Dionysius ibidem dicit, significat quamdam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem suimet imbecillitate aliquem deiformem motum. Et sic patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem

pertinet, unde videtur, quod ad hunc ordinem pertineat motus coelestium corporum, ex quibus sicut a quibusdam universalibus causis consequuntur particulares effectus in natura, et ideo virtutes coelorum vocantur Luc. XXI. 26. ubi dicitur: *Virtutes coelorum movebuntur.* Ad eos etiam spiritus pertinere videtur exsecutio divinorum operum quae praeter naturae ordinem fiunt, et ideo ista sunt sublimissima in divinis ministeriis; propter quod Gregorius dicit (secundo Hom. in Evang. hom. XXXIV. n. 10.), quod virtutes dicuntur illi spiritus, per quos signa frequentius fiunt; et si quid aliud universale et primum est in ministeriis divinis exsequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere.

Tertio vero universalis providentiae ordo jam in effectibus institutus inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quae possent hunc ordinem perturbare: quod quidem pertinet ad ordinem potestatum. Unde Dionysius ibidem dicit, quod nomen potestatum importat quamdam bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem. Et ideo Gregorius dicit, quod ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere.

Infimi autem inter superiores intellectuales substantias sunt, qui ordinem divinae providentiae in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt, et hi immediate rebus humanis praeponuntur. Unde de eis Dionysius dicit, quod ista tertia dispositio spirituum humanis hierarchiis per consequentia praecipit. Per res autem humanas intelligendae sunt omnes inferiores naturae et causae particulares quae ad hominem ordinantur, et in usum hominis cedunt, sicut patet ex praemissis.

Inter has etiam quidam ordo exsistit. Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad principatuum ordinem pertinere. Unde et Dionysius in eodem cap. dicit, quod nomen principatuum designat quoddam dominium cum ordine sacro. Propter quod et Danielis (X. 20. et 21.) fit mentio de Michaële principe Judaeorum et principe Persarum et Graecorum; et sic dispositio regnorum et mutatio dominationis a gente in gentem ad ministerium hujus ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum, qui inter homines exsistunt principes, de his quae ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur.

Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad aliquem pertinet secundum seipsum: non tamen uni soli utile, sed multis, sicut quae sunt ab omnibus et singulis credenda et observanda, sicut ea quae sunt fidei et cultus divinus, et alia hujusmodi. Et hoc ad archangelos pertinet, de quibus Gregorius dicit, quod summa nunciant, sicut Gabrielem archangelum nominamus, qui unigeniti Verbi incarnationem nunciavit, ab omnibus credendam.

Quoddam vero humanum bonum est ad unumquodque singulariter pertinens, et hoc ad ordinem pertinet angelorum, de quibus Gregorius dicit, quod infima nunciant. Unde et hominum custodes esse dicuntur, secundum illud (Psal. XC. 11.): *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Unde et Dionysius dicit, quod archangeli medii sunt inter principatus et angelos, habentes aliquod commune cum utrisque. Cum principatibus quidem in quantum inferioribus angelis ducatum praestant: nec immerito, quia quae sunt propria in humanis, secundum ea quae sunt communia dispensari oportet. Cum archangelis vero, quia annuntiant angelis, et per angelos nobis, quorum est manifestare hominibus quae ad eos pertinent secundum uniuscu-

jusque analogiam; propter quod et commune nomen ultimus ordo quasi speciale sibi assumit, quia scilicet officium habet nobis immediate nuntiandi; et propter hoc archangeli nomen compositum habent ex utroque. Dicuntur enim archangeli, quasi principes angeli.

Assignat autem et Gregorius aliter coelestium spirituum ordinationem. Nam principatus inter medios spiritus connumerat post dominationes immediate, virtutes vero inter infimos, ante archangelos. Sed diligenter inspicientibus utraque ordinatio in modico differt; nam secundum Gregorium principatus dicuntur non qui gentibus praeponuntur, sed qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur, quasi prius exsistentes in ministeriorum divinorum exsecutione. Dicit enim quod principari est inter alios priorem exsistere. Hoc autem secundum assignationem ante dictam diximus ad virtutum ordinem pertinere: virtutes autem, secundum Gregorium, sunt quae ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum aliquo speciali casu praeter communem ordinem oportet aliquid miraculose fieri. Secundum quam rationem satis convenienter cum infimis ordinantur.

Utraque autem ordinatio ex verbis Apostoli auctoritatem habere potest. Dicit enim (Eph. I. 20. et 21.): *Constituens illum,* scilicet Christum, *ad dexteram suam in coelestibus supra omnem principatum et potestatem, virtutem et dominationem.* In quo patet, quod ascendendo, supra principatus potestates posuit, et supra has, virtutes, supra quas dominationes collocavit. Quem ordinem Dionysius observavit. Ad Coloss. autem primo (c. 16.) loquens de Christo dicit: « Sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt ». In quo patet quod a thronis incipiens descendendo, sub eis dominationes, sub quibus principatus, et sub his potestates posuit. Quem ordinem Gregorius observavit. De seraphim autem fit mentio Isaiae VI., de cherubim Ezechiae I., de archangelis in Canonica Judae: *Cum Michaël archangelus cum diabolo disputans,* etc., de angelis autem in Psal., ut dictum est.

Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quia in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt; unde id quod diximus ad seraphim ordinem pertinere, omnes inferiores ex virtute ipsius exsequuntur. Et similiter etiam in aliis ordinibus est considerandum.

CAPUT LXXXI.

DE ORDINATIONE HOMINUM AD INVICEM, ET AD ALIA.

Inter alias vero intellectuales substantias, humanae animae infimum gradum habent, quia, sicut supra (c. 89.) dictum est, in prima sui institutione cognitionem ordinis providentiae divinae in sola quadam universali cognitione suscipiunt; ad perfectam vero ordinis singularium cognitionem oportet quod ex ipsis rebus in quibus ordo divinae providentiae jam particulariter institutus est, perducantur. Unde oportuit quod haberent organa corporea, per quae a rebus corporalibus cognitionem haurirent, ex quibus tamen, propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quae ad hominem spectant adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adjuventur, hoc exigente divina dispositione, ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, ut supra (c. 79.) ostensum est.

Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei secundum providentiae ordinem subduntur animalia bruta, quae intellectu nullo modo participant. Unde dicitur (Gen. I. 26.): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* scilicet secundum quod intellectum habet, *et praesit piscibus maris et volatilibus coeli, et bestiis terrae.*

Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis, et aliis quae cognitione carent, secundum divinae providentiae ordinem praeferuntur. Unde dicitur (Gen. I. 29. et 30.): *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus terrae.*

Inter ea vero quae penitus cognitione carent, unum subjacet alteri secundum quod est unum altero potentius in agendo. Non enim participat aliquid de dispositione providentiae, sed solum de exsecutione.

Quia vero homo habet intellectum, et sensum, et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur secundum divinae providentiae dispositionem ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur. Nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti velut exsequens earum imperium. Ipsa vero sensitiva potentia intellectivae subditur, et sub ejus imperio continetur.

Ex eadem autem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur. Nam illi qui intellectu praeeminent, naturaliter dominantur: illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum, sicut Aristoteles dicit in sua Politica, cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit (Prov. XI. 29.): *Qui stultus est serviet sapienti;* et dicitur (Exod. XVIII. 21. et 22.): *Provide de omni plebe viros sapientes et timentes Deum qui judicent populum omni tempore.*

Sicut autem in operibus unius hominis ex hoc inordinatio provenit, quod intellectus sensualem virtutem sequitur, sensualis vero virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet; ita et in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur. Quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit (Eccles. X. 5. et 6.): *Est et malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi.*

Hujusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit. Provenit enim, permissione divina, ex defectu inferiorum agentium, sicut et de aliis malis dictum est.

Sed neque per hujusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur; nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur. Unde dicitur (Prov. XX. 18.): *Cogitationes consiliis roborabuntur, et gubernaculis tractanda sunt bella;* et (XXIV. 5. et 6.): *Vir sapiens fortis est et vir doctus validus et robustus, quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia.* Et quia consilians regit eum qui consilium accipit, et quodammodo ei dominatur, dicitur (Prov. XVII. 2.), quod *servus sapiens dominabitur filiis stultis.*

Patet ergo quod divina providentia ordinem omnibus rebus imponit, ut sic verum sit quod dicit Apostolus (Rom. XIII. 1.): *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt.*

CAPUT LXXXII.

QUOD INFERIORA CORPORA REGUNTUR A DEO PER CORPORA COELESTIA.

Sicut autem in substantiis intellectualibus est superius et inferius, ita in substantiis corporalibus. Substantiae autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinae providentiae proportionaliter descendat usque ad infima, sicut jam dictum est (c. 77. et seq.). Ergo pari ratione inferiora corpora per superiora disponuntur.

Amplius: quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius; et propter hoc rationabiliter locus superior est locus inferioris. Nam formae est continere, sicut loci. Aqua enim est formalior terra, aër aqua, et ignis aëre; sed corpora coelestia sunt omnibus loco superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis: ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora, et sic per ea inferiora disponuntur.

Item: quod est in sua natura perfectum absque contrarietate, est universalioris virtutis quam illud quod in sua natura non perficitur nisi in contrarietate. Contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus: unde in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariae, cum sint simul. Corpora autem coelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta. Non enim sunt levia, neque gravia, neque calida, neque frigida: corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate, et hoc etiam motus eorum demonstrat. Nam motui circulari corporum coelestium non est aliquid contrarium: unde nec in eis violentia esse potest; motus autem inferiorum corporum contrarii sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. Corpora ergo coelestia sunt universalioris virtutis quam corpora inferiora. Universales autem virtutes sunt motivae particularium, sicut ex dictis (c. 78.) patet. Corpora igitur coelestia movent et disponunt corpora inferiora.

Adhuc: ostensum est supra (ibid.), quod per substantias intellectuales omnia alia reguntur. Corpora autem coelestia sunt similiora substantiis intellectualibus quam alia corpora, in quantum sunt incorruptibilia: sunt etiam eis propinquiora, in quantum ab eis immediate moventur, ut supra ostensum est (Lib. II. c. 70. et Lib. III. c. 80.). Per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

Praeterea: oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quae ergo magis accedunt ad immobilitatem debent esse aliorum motiva; corpora autem coelestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii, quam inferiora, quia non moventur nisi una specie motus, scilicet motu locali. Alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur coelestia sunt motiva et regitiva omnium inferiorum corporum.

Amplius: primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. Inter omnes autem alios motus primus est motus coeli. Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus et tempore, quia solus potest esse perpetuus, ut probatur in octavo Phys. (t. c. 54. et seq.), et naturaliter, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum: non enim augmentatur aliquid nisi praeexsistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile convertatur et fiat simile. Neque alteratio potest esse nisi praeexsistente loci

mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio, oportet quod alterans magis sit propinquum alterato nunc quam prius. Est etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, sed solum secundum aliquid extrinsecum, et propter hoc est rei jam perfectae. Secundo, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior, et tempore, quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in octavo Phys. (t. c. 64.), et naturaliter, quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium; et etiam perfectione, quia reflectitur ad principium. Tertio, quia solus motus coeli semper invenitur regularis et uniformis. In motibus enim naturalibus gravium et levium fit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis. Oportet ergo quod motus coeli sit causa omnium aliorum motuum.

Adhuc: sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita se habet immobile secundum hunc motum ad motum talem: id autem quod est immobile simpliciter, est principium omnis motus, ut supra (Lib. I. c. 13.) probatum est. Quod ergo est immobile secundum alterationem, est principium omnis alterationis: corpora autem coelestia sola inter corporalia sun inalterabilia, quod demonstrat dispositio eorum quae semper eadem invenitur. Est ergo corpus coeleste causa omnis alterationis in his quae alterantur. Alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus; nam per alterationem pervenitur ad augmentum est generationem: generans autem est motor per se in motu locali gravium et levium; oportet ergo quod coelum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus. Sic ergo patet quod corpora inferiora per superiora reguntur.

CAPUT LXXXIII.

EPILOGUS PRAEDICTORUM.

Ex omnibus autem quae ostensa sunt colligere possumus, quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendi, Deus omnia per seipsum disposuit. Unde super illud (Job XXXIV. 13.): *Quem posuit alium super orbem quem fabricatus est?* dicit Gregorius: « Mundum quippe per seipsum regit qui per seipsum condidit »; et Boëtius in quarto De consolat.: « Deus per se solum cuncta disponit »: sed quantum ad exsecutionem inferiora per superiora dispensat, corporalia quidem per spiritualia. Unde Gregorius dicit in quarto Dialog. (c. 6.): « In hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest: inferiores vero spiritus per superiores ». Unde dicit Dionys. (IV. cap. Coelest. hierarch.) quod coelestes essentiae intellectuales primo in seipsas divinam edunt illuminationem, et in nos deferunt quae supra nos sunt manifestationes: inferiora etiam corpora per superiora. Unde dicit Dionysius (IV. cap. De div. nomin.), quod sol generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit, et mundat, et renovat. De his autem omnibus simul dicit Augustinus in tertio De Trin.: « Quaemadmodum corpora crassiora et inferiora per sublimiora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem justum ».

CAPUT LXXXIV.

QUOD CORPORA COELESTIA NON IMPRIMANT IN INTELLECTUS NOSTROS.

(I. part. quaest. CXV. art. 4.).

Ex his autem quae praemissa sunt, in promptu apparet, quod eorum quae sunt circa intellectum corpora coelestia causae esse non possunt. Jam enim ostensum est (c. 82. et 83.), quod divinae providentiae ordo est, ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem naturae ordine omnia corpora excedit, ut etiam ex praedictis (c. 49. et 78.) patet. Impossibile est igitur quod corpora coelestia agant in intellectum directe: non igitur possunt esse causa per se eorum quae sunt circa intellectum.

Adhuc: nullum corpus agit nisi per motum, ut probatur in octavo Phys. (t. c. 53.). Quae autem sunt immobilia, non causantur ex motu. Nihil enim causatur ex motu alicujus agentis nisi in quantum movet. Passum autem movetur. Quae igitur sunt omnino extra motum non possunt esse causata a corporibus coelestibus. Sed ea quae sunt circa intellectum sunt omnino extra motum per se loquendo, sicut patet per Philosophum in septimo Phys. (t. c. 18. 19. et 20.); quin immo per quietem a motibus fit anima prudens et sciens, ut ibidem dicitur. Impossibile est ergo quod corpora coelestia sint per se causa eorum quae circa intellectum sunt.

Amplius: si nihil causatur ab aliquo corpore nisi in quantum movet dum movetur, oportet omne id quod recipit impressionem alicujus corporis moveri. Nihil autem movetur nisi corpus, ut probatur in sexto Physic. (t. c. 46. 49. et seq.). Oportet ergo omne id quod recipit impressionem alicujus corporis esse corpus, vel aliquam virtutem corpoream. Ostensum est autem in secundo (c. 49.), quod intellectus neque est corpus, neque virtus corporea. Impossibile est igitur quod corpora coelestia directe imprimant in intellectum.

Item: omne quod movetur ab aliquo, reducitur de potentia in actum. Nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu. Oportet ergo omne agens et movens esse in aliquo modo actu, respectu eorum ad quae passum et motum est in potentia. Corpora autem coelestia non sunt actu intelligibilia, cum sint quaedam singularia sensibilia. Cum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora coelestia directe agant in intellectum.

Adhuc: propria operatio rei consequitur naturam ipsius, quae rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione, sicut patet de gravi et levi, quae habent statim proprium motum in termino suae generationis, nisi sit aliquid impediens, ratione cujus generans dicitur movens. Illud ergo quod secundum principium suae naturae non est subjectum actionibus corporum coelestium, neque secundum suam operationem potest esse ei subjectum. Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco, ut supra (Lib. II. c. 87. et seq.) est probatum. Operatio igitur intellectus non subjacet directe corporibus coelestibus.

Amplius: ea quae causantur ex motibus coelestibus tempori subduntur, quod est numerus primi motus coelestis. Quae igitur omnino abstrahuntur

a tempore non sunt coelestibus motibus subjecta. Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore sicut a loco: considerat enim universale quod est abstractum ab hic et nunc. Non igitur operatio intellectualis subditur coelestibus motibus.

Adhuc: nihil agit ultra suam speciem: ipsum autem intelligere transcendit speciem et formam cujuscumque corporis agentis, quia omnis forma corporea est materialis et individuata. Ipsum autem intelligere habet speciem a suo objecto, quod est universale et immateriale. Unde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. Multo igitur minus potest quodcumque corpus causare ipsum intelligere in alio.

Item: secundum illud quo aliquid unitur superioribus, non est inferioribus subjectum; anima autem nostra, secundum quod intelligit, unitur substantiis intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus coelestibus. Non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. Impossibile est ergo quod intellectualis operatio directe motibus coelestibus subdatur.

Praeterea: huic rei fidem faciet si consideremus quae a philosophis circa hoc sunt dicta. Antiqui enim philosophi naturales, ut Democritus, Empedocles, et hujusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu, ut patet in quarto Metaph. (t. c. 21.), et in tertio De anima, et ideo sequebatur quod intellectus sit quaedam virtus corporea sequens corporum transmutationem: quod ita esse etiam de intellectu propter hoc dixerunt, quod cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis operatio sequetur corporum coelestium motus, secundum illud Homeri: Talis est intellectus in diis et hominibus terrenis, qualem in diem inducit pater virorum deorumque, scilicet sol, vel magis Jupiter, quem dicebant summum Deum, intelligentes per ipsum totum coelum, ut patet per Augustinum in quarto De civit. Dei (c. 11.).

Hinc etiam processit Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc, quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum quoddam, vel sicut pagina recipit litteras impressas absque hoc quod aliquid agat, ut Boëtius narrat in quinto De cons. (Prosa IV. et metr. 4.); secundum quorum sententiam sequebatur quod maxime ex impressione corporum coelestium intellectuales notiones nobis imprimerentur. Unde et Stoici fuerunt qui praecipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt.

Sed haec positio inde falsa apparet, ut Boëtius ibidem dicit, quia intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima, et cognoscit universalia, et simplices formas, quae in corporibus non inveniuntur; et sic manifestum est, quod intellectus non est sicut recipiens tantum imagines corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus altiorem; nam sensus exterior, qui solum imagines corporum recipit, ad praedicta se non extendit.

Omnes autem sequentes philosophi, intellectum a sensu discernentes, causam nostrae scientiae non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt, sicut Plato posuit (in Parmen. Tim. et sexto De repub.) causam nostrae scientiae esse ideas, Aristoteles autem (tertio De anima t. c. 17.) intellectum agentem.

Ex his omnibus est accipere, quod ponere corpora coelestia esse causam nobis intelligendi, est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum a sensu non distare, ut patet etiam per Aristotelem in libro De anima.

Hanc autem opinionem manifestum est esse falsam. Igitur manifestum est eam esse falsam, quae ponit corpora coelestia esse nobis causas intelligendi directe.

Hinc est etiam quod sacra Scriptura causam nostrae intelligentiae attribuit non alicui corpori, sed Deo (Job XXXV. 10. et 11.): *Ubi est Deus qui fecit me, qui dedit carmina in nocte? Qui docet nos super jumenta terrae, et super volucres coeli erudit nos?* Et (Psal. XCIII. 10.): *Qui docet hominem scientiam.*

Sciendum est tamen quod licet corpora coelestia directe intelligentiae nostrae causa esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio, et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus (Lib. II. c. 73. c. fin.) patet. Et inde est quod impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, impeditur operatio intellectus, sicut patet in phreneticis et lethargicis, et aliis hujusmodi. Et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, in quantum ex hoc praedictae vires fortiores exsistunt. Unde dicitur in secundo De anima (t. c. 94.) quod molles carne aptos mente videmus. Dispositio autem corporis humani subjacet coelestibus motibus. Dicit enim Augustinus in quinto De civit. Dei (c. 6. et 7.), quod non usquequaque absurde dici potest ad solas corporis differentias afflatus quosdam valere sidereos: et Damascenus dicit in secundo De fide orthodox. (c. 7.) quod alii et alii planetae diversas complexiones, et habitus, et dispositiones in nobis constituunt. Et ideo indirecte corpora coelestia ad bonitatem intelligentiae operantur. Et sic sicut medici possunt judicare de bonitate intellectus ex corporis complexione, sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus coelestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolomaeus in Centilogio dicit: Cum fuerit Mercurius in nativitate alicujus in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus.

CAPUT LXXXV.

QUOD CORPORA COELESTIA NON SUNT CAUSAE VOLUNTATUM ET ACTIONUM NOSTRARUM.

(I. part. q. CXV. art. 4.).

Ex hoc autem ulterius apparet, quod corpora coelestia non sunt causa voluntatum nostrarum, neque electionum. Voluntas enim in parte intellectiva animae est, ut patet per Philosophum in tertio De anima (t. c. 42.). Si igitur corpora coelestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est (c. 84.), neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere poterunt.

Amplius: omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intellectuali causatur. Bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut patet in tertio De anima (t. c. 31.). Et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo, nisi intellectus judicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per Philosophum in septimo Ethic. (c. 5.). Corpora autem

coelestia non sunt causa intelligentiae nostrae; ergo neque electionis nostrae possunt esse causa.

Item: quaecumque ex impressione corporum coelestium in istis inferioribus eveniunt, naturaliter contingunt, cum haec inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. Si ergo electiones nostrae eveniunt ex impressione corporum coelestium, oportet quod naturaliter eveniant, ut scilicet sic naturaliter eligat homo operari suas operationes, sicut naturaliter instinctu bruta operantur, et naturaliter corpora inanimata moventur. Non ergo erunt propositum et natura duo principia agentia, sed unum tantum, quod est natura; cujus contrarium patet per Aristotelem in secundo Physic. (t. c. 49.). Non est igitur verum quod ex impressione corporum coelestium nostrae electiones proveniant.

Praeterea: ea quae naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem. Unde semper eodem modo contingunt; natura enim determinata est ad unum. Electiones autem humanae diversis viis tendunt in finem, tam in moralibus, quam in artificialibus. Non igitur electiones humanae fiunt naturaliter.

Amplius: ea quae naturaliter fiunt, ut plurimum, recte fiunt; natura enim non deficit nisi in paucioribus. Si igitur homo naturaliter eligeret, ut in pluribus, electiones ejus essent rectae, quod patet esse falsum. Non igitur homo naturaliter eligit; quod oporteret, si ex impulsu corporum coelestium eligeret.

Item: ea quae sunt ejusdem speciei, non diversificantur in generationibus naturalibus quae naturam speciei consequuntur. Unde omnis hirundo similiter facit nidum, et omnis homo similiter intelligit prima principia quae sunt naturaliter nota. Electio autem est operatio consequens speciem humanam. Si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quod omnes homines eodem modo eligerent; quod patet esse falsum tam in moralibus quam in artificialibus.

Item: virtutes et vitia sunt electionum principia propria; nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc, quod contraria eligunt. Virtutes autem politicae et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine, ut probat Philosophus in secundo Ethic. (c. 1.), ex hoc quod quales operationes assuescimus, et maxime a puero, ad tales habitum habemus. Ergo electiones nostrae non sunt nobis a natura. Non ergo causantur ex impressione corporum coelestium secundum quam res naturaliter procedunt.

Adhuc: corpora coelestia non imprimunt directe nisi in corpora, ut ostensum est (c. 82.). Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit in quantum imprimunt in corpora nostra, aut in quantum imprimunt in exteriora. Neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostrae. Non enim est sufficiens causa nostrae electionis, quod aliqua corporalia nobis exterius praesententur. Patet enim quod ad occursum alicujus delectabilis, puta cibi, vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum: intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionam quaecumque immutatio possit esse in nostro corpore ab impressione coelestis corporis; cum per hoc non sequantur in nobis nisi quaedam passiones, vel magis, vel minus vehementes. Passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non potest igitur dici quod corpora coelestia sint causa nostrarum electionum.

Amplius: nulla virtus datur alicui rei frustra: homo autem habet virtutem judicandi et consiliandi de omnibus quae per ipsum operabilia sunt, sive in

usu exteriorum rerum, sive in admittendo et repellendo intrinsecas passiones. Quod quidem frustra esset, si electio nostra causaretur a corporibus coelestibus, non exsistens in nostra potestate. Non est igitur possibile quod corpora coelestia sint causa nostrae electionis.

Praeterea: homo naturaliter est animal politicum vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem per quam possit sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia hujusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter inditum est homini ut in societate vivat. Sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis patet. Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus, ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem si electiones nostrae ex impressionibus corporum coelestium provenirent, sicut naturalis instinctus aliorum animalium. Frustra enim darentur leges et praecepta vivendi, si homo suarum electionum dominus non esset; frustra etiam adhiberentur poenae et praemia bonis aut malis, ex quo non est in nobis haec vel illa eligere. His autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. Non igitur homo est sic secundum ordinem providentiae institutus, ut electiones ejus ex motibus coelestium corporum proveniant.

Adhuc: electiones hominum ad bona et mala se habent. Si igitur electiones nostrae ex motibus stellarum provenirent, sequeretur quod stellae per se essent causa malarum electionum. Quod autem est malum, non habet causam in natura; nam malum incidit ex defectu alicujus causae, et non habet causam per se, ut supra (c. 14.) ostensum est. Non igitur est possibile, quod electiones nostrae directe, et per se a corporibus coelestibus proveniant, sicut ex causis.

Poterit autem aliquis huic rationi obviare, dicendo quod omnis mala electio ex alicujus boni appetitu provenit, ut supra (c. 3. et 4.) ostensum est. Sicut electio adulterii provenit ex appetitu boni delectabilis, quod est in venereis; ad quod quidem bonum universale aliqua stella movet. Et hoc necessarium est ad generationes animalium perficiendas. Nec debuit hoc commune bonum praetermitti propter malum particulare hujusmodi, quod ex instinctu eligit malum.

Haec autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora coelestia per se causa electionum nostrarum, utpote per se imprimentia in intellectum et voluntatem; nam impressio universalis causae recipitur in unoquoque secundum modum suum. Effectus ergo stellae moventis ad delectationem quae est in conjunctione ordinata ad generationem, recipietur in quolibet secundum modum proprium sibi, sicut videmus quod diversa animalia habent diversa tempora et diversos modos commixtionis secundum congruentiam suae naturae, ut Aristoteles dicit in quinto De hist. anim. (c. 7.). Recipient ergo intellectus et voluntas impressionem illius stellae secundum modum suum. Cum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus et rationis, non accidit peccatum in electione, quae quidem semper ex hoc mala est, quod non est secundum rationem rectam. Non igitur, si corpora coelestia essent causa electionum nostrarum, esset unquam in nobis electio mala.

Amplius: nulla virtus activa se extendit ad ea quae sunt supra speciem et naturam agentis, quia omne agens agit per suam formam. Sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et ipsum intelligere. Sicut enim intelligimus universalia, ita et voluntas nostra in aliquod universale

fertur, puta quod odimus omne latronum genus, ut Philosophus dicit in secundo Rhet. (c. 4.). Nostrum igitur velle non causatur a corpore coelesti.

Praeterea: ea quae sunt ad finem, proportionantur fini. Electiones autem humanae ordinantur ad felicitatem, sicut ad ultimum finem. Quae quidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quod anima conjungatur per intellectum rebus divinis, ut supra (c. 25. 37. et seq.) ostensum est, tam secundum sententiam fidei, quam secundum philosophorum opiniones. Corpora igitur coelestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

Hinc est quod dicitur (Hier. X. 2. et 3.): *A signis coeli nolite metuere, quae gentes timent, quia leges populorum vanae sunt.*

Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros, et etiam electiones nostras secundum corpora coelestia disponi. Quae etiam dicitur fuisse positio antiquissima Pharisaeorum apud Judaeos. Priscillianistae etiam hujus erroris rei fuerunt, ut dicitur in libro De haeresibus (August. c. 70.). Haec etiam fuit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant sensum et intellectum non differre. Unde Empedocles dixit, quod voluntas augetur in hominibus, sicut in aliis animalibus, ad praesens, id est secundum praesens momentum, ex motu coeli causante tempus, ut Aristoteles introducit in secundo De anima (t. c. 50.).

Sciendum tamen est, quod licet corpora coelestia non sint directe causa electionum nostrarum, quasi directe in voluntates nostras imprimentia, indirecte tamen ex his aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressionem super corpora, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum coelestium in exteriora corpora sunt nobis occasio alicujus electionis, sicut cum per corpora coelestia disponitur aër ad frigus intensum, eligimus calefieri ad ignem, vel aliqua hujusmodi facere quae congruunt tempori. Alio modo secundum quod imprimunt in corpora nostra, ad quorum immutationem insurgunt in nobis aliqui motus passionum, vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram; vel secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicujus electionis, sicut cum nobis infirmantibus eligimus accipere medicinam. Interdum etiam ex corporibus coelestibus actus humani causantur, in quantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur usu rationis privati, in quibus proprie electio non est, sed moventur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta.

Manifestum autem est, et experimento cognitum, quod tales occasiones, sive sint exteriores, sive sint interiores, non sunt causa necessaria electionis, cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire; sed plures sunt qui impetus naturales sequuntur, pauciores autem, scilicet soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomaeus in Centilogio, quod anima sapiens adjuvat opus stellarum, et quod non potest astrologus dare judicia secundum stellas, nisi vim animae et complexionem naturalem bene cognoverit, et quod astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter, quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quae est ex corpore, non autem semper in hoc vel in illo, qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

CAPUT LXXXVI.

QUOD IN ISTIS INFERIORIBUS CORPORALES EFFECTUS NON SEQUUNTUR EX NECESSITATE A CORPORIBUS COELESTIBUS.

Non solum autem corpora coelestia humanae electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt. Impressiones enim causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum. Haec autem inferiora sunt fluxibilia, et non semper eodem modo se habentia propter materiam, quae est in potentia ad plures formas, et propter contrarietatem formarum et virtutum. Non igitur impressiones corporum coelestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

Item: a causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria, sicut et in syllogismis ex majori de necessitate, et minori de contingenti, non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem coelestia sunt causae remotae. Proximae autem causae inferiorum effectuum sunt virtutes activae et passivae in istis inferioribus, quae non sunt causae necessariae, sed contingentes; possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus coelestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

Praeterea: motus coelestium corporum semper est eodem modo. Si igitur effectus coelestium corporum in istis inferioribus corporibus ex necessitate provenirent, semper eodem modo se haberent quae in inferioribus sunt. Non autem semper eodem modo se habent, sed ut in pluribus. Non ergo ex necessitate proveniunt.

Adhuc: ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium, quia sicut quodlibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita etiam omnia simul. Constat autem quod singula quae in istis inferioribus fiunt ex impressione coelestium corporum, sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quae in istis inferioribus contingunt ex impressione coelestium corporum sunt necessaria: manifestum est enim quod quodlibet eorum impediri potest.

Amplius: corpora coelestia sunt agentia naturalia, quae requirunt materiam in quam agant. Non igitur ex necessitate corporum coelestium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora coelestia sunt corpora inferiora, quae, cum sint corruptibilia secundum suam naturam, sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari, et sic eorum natura hoc habet, ut non ex necessitate producant effectus. Non igitur ex necessitate proveniunt effectus coelestium corporum in corporibus inferioribus.

Si aliquis autem forte dicat, quod necessarium est ut effectus coelestium corporum compleantur, nec tamen per hoc tollitur possibilitas a rebus inferioribus, eo quod quilibet effectus est in potentia antequam fiat, et tunc dicitur possibilis. Quando autem jam est in actu, transit a possibilitate in necessitatem, et totum hoc subjacet coelestibus motibus. Et sic non tollitur quin aliquando effectus sit possibilis, licet necessarium sit effectum illum

quandoque produci. Sic enim Albumasar in primo sui Introductorii defendere nititur possibile.

Non est autem possibile quod per hunc modum possibile defendatur; possibile enim quoddam est, quod ad necessarium sequitur. Nam quod necesse est esse, possibile est esse: quod enim non possibile est esse, impossibile est esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse. Igitur quod necesse est esse, necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse, et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile illud sequitur ad necesse esse. Hoc autem possibile non est necessarium defendere, contra hoc quod effectus ex necessitate causari dicuntur, sed possibile quod opponitur necessario, prout dicitur possibile quod potest esse et non esse. Non dicitur autem aliquid per hunc modum possibile, et contingens ex hoc solum, quod quandoque sit in potentia, et quandoque in actu, ut praedicta responsio praesupponit. Nam sic etiam in motibus coelestibus est possibile et contingens: non enim semper est conjunctio, vel oppositio solis, aut lunae in actu, sed quandoque quidem in actu, quandoque autem in potentia. Quae tamen necessaria sunt, cum de his dentur demonstrationes. Sed possibile, vel contingens, quod opponitur necessario, hoc in sua ratione habet, quod non sit necesse illud fieri quando non est, quod quidem est, quia non de necessitate sequitur ex causa sua. Sicut enim dicimus Socratem sessurum esse est contingens: ipsum autem esse moriturum est necessarium, quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur, non autem primum. Si ergo ex motibus coelestibus de necessitate sequitur quod eorum effectus sint quandoque futuri, tollitur possibile et contingens, quod necessario opponitur.

Sciendum autem quod ad probandum effectus coelestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna in decimo Metaph. (c. 1.) utitur tali ratione. Si enim aliquis effectus coelestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem. Omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod coeleste principium. Ergo impedimentum effectuum coelestium corporum procedit ex aliquibus coelestibus principiis. Impossibile est ergo, quod, si totus ordo coelestium corporum simul accipiatur, effectus ejus unquam cassetur. Unde concludit quod corpora coelestia faciunt necessario esse debere effectus in his inferioribus tam voluntarios, quam naturales. Haec autem ratio, ut Aristoteles in secundo Physic. (t. c. 4. et infra) dicit, fuit quorumdam antiquorum, qui negabant casum et fortunam, per hoc quod cujuslibet effectus est aliqua causa determinata. Posita autem causa, ponitur effectus de necessitate; et sic cum omnia ex necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum vel casuale.

Hanc autem rationem ipse solvit in sexto Metaph. (t. c. 7.), negando duas propositiones quibus haec ratio utitur. Quarum una est, quod posita causa quacumque, necesse sit ejus effectum poni. Hoc enim non oportet in omnibus causis, quia aliqua causa, licet sit per se et proprie causa sufficiens alicujus effectus, potest tamen impediri ex concursu alterius causae, ut non sequatur effectus. Alia propositio est quam negat, quod non omne quod est quocumque modo habet causam per se, sed solum ea quae sunt per se; quae autem sunt per accidens, non habent aliquam causam: sicut quod sit musicum, habet aliquam causam in homine; quod autem homo sit simul albus et musicus, non habet aliquam causam. Quaecumque enim sunt simul propter aliquam causam, ordinem habent ad invicem ex illa causa; quae autem sunt per acci-

dens non habent ordinem ad invicem. Non igitur sunt ex aliqua causa per se agente, sed solum per accidens hoc evenit. Accidit enim docenti musicam, quod doceat hominem album: est enim praeter ejus intentionem, sed intendit docere disciplinae susceptibilem. Sic igitur proposito aliquo effectu dicemus, quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrenti per accidens. Et licet illam causam concurrentem sit reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum qui impedit non est reducere in aliquam causam. Et sic non potest dici, quod impedimentum hujus effectus vel illius procedat ex aliquo coelesti principio. Unde non oportet dicere, quod effectus corporum coelestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus.

Hinc est quod Damascenus dicit in secundo De fide orthod. (c. 7.), quod corpora coelestia non sunt causa generationis alicujus eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur, quia scilicet non ex necessitate ex eis effectus proveniunt. Aristoteles etiam dicit in secundo De somno et vigilia (c. 2. sub initio), quod eorum quae in corporibus sunt, signorum etiam coelestium, velut aquarum et ventorum, multa non eveniunt. Si enim alius vehementior isto accidat motus, a quo futurum est signum, non fit, sicut et multa consulta bene, quae fieri expediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoationes. Ptolomaeus etiam in Quadripartito dicit: Rursus, non aestimare debemus quod superiora procedunt invariabiliter, ut ea quae divina dispositione contingunt, et quae nullatenus sunt vitanda, nec non quae veraciter et ex necessitate proveniunt. In Centilogio etiam dicit (c. 1.): Haec indicia, quae tibi trado, sunt media inter necessarium et possibile.

CAPUT LXXXVII.

QUOD MOTUS COELESTIS CORPORIS NON SUNT CAUSAE ELECTIONUM NOSTRARUM EX VIRTUTE ANIMAE MOVENTIS, UT QUIDAM DICUNT.

(I. part. quaest. CXV. art. 4.).

Est tamen attendendum, quod Avicenna decimo Metaph. (c. 1.) vult, quod motus coelestium corporum sint nostrarum electionum causae, non quidem per occasionem tantum, sicut supra dictum est (c. 85.), sed per se. Ponit enim corpora coelestia esse animata; unde oportet, cum motus coelestis sit ab anima, et sit motus corporis, quod, sicut in quantum est motus corporis, habet virtutem transmutandi corpora, ita, in quantum est ab anima, habeat virtutem imprimendi in animas nostras, et sic motus coelestis sit causa nostrarum voluntatum et electionum. Ad quod etiam redire videtur positio Albumasar in primo sui Introductorii.

Haec autem positio irrationalis est. Omnem enim effectum qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet esse proportionatum instrumento, sicut etiam agenti: non enim quolibet instrumento utimur ad quemlibet effectum. Unde illud non potest fieri per aliquod instrumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. Actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, ut ostensum est (c. 84. et 85.), nisi forte per accidens, in quantum ex his immutatur corpus,

sicut praedictum est. Impossibile est ergo quod anima coelestis corporis, si sit animatum, in intellectum et voluntatem imprimat mediante motu coelestis corporis.

Amplius: causa agens particularis similitudinem in agendo gerit causae agentis universalis, et est exemplum ejus. Si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret, sicut cum per significationem vocis suam intelligentiam pandit actio corporalis quae est ab una anima non pervenit ad aliam nisi mediante corpore; vox enim prolata immutat organum auditus, et sic a sensu percepta pervenit ejus significatum usque ad intellectum. Si igitur anima coelestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non pervenit ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri, quae quidem non est causa electionum nostrarum, sed occasio tantum, sicut ex praemissis (c. 85.) patet. Non igitur erit motus coelestis causa nostrae electionis, nisi per occasionem tantum.

Item: cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in septimo Phys. (t. c. 9. et infra), oportet quod a primo movente proveniat motus usque ad ultimum, quod movetur quodam ordine, ut scilicet movens per id quod est sibi proximum moveat id quod est ab eo distans. Corpori autem coelesti, quod moveri ponitur ab anima sibi conjuncta, propinquius est corpus nostrum quam anima, quae non habet ordinem ad corpus coeleste nisi mediante corpore, quod ex hoc patet, quia intellectus separatus nullum ordinem habet ad corpus coeleste, nisi forte moventis ad motum. Immutatio igitur corporis coelestis ab anima ejus procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. Ad motum autem corporis non movetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio, nisi per occasionem, ut dictum est (c. 85.). Motus igitur coelestis non potest esse causa electionis nostrae per hoc quod est ab anima.

Praeterea: secundum positionem Avicennae (Comp. de anima, c. 10.), et quorumdam aliorum philosophorum (tertio De anima, c. 5.), intellectus agens est quaedam substantia separata, quae quidem agit in animas nostras in quantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. Hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus, ut patet ex his quae dicta sunt in secundo (c. 76. et 79.). Quod igitur agit directe in animam, non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. Anima igitur coeli, si sit animatum, non potest esse causa electionum vel intelligentiarum nostrarum per motum coeli.

Per easdem etiam rationes potest probari, quod motus coeli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiae separatae, si quis ponat coelum non esse animatum, sed a substantia separata moveri.

CAPUT LXXXVIII.

QUOD SUBSTANTIAE NON POSSUNT ESSE CAUSA DIRECTE ELECTIONUM ET VOLUNTATUM NOSTRARUM.

(I. part. quaest. CXV. art. 4. et I-II. quaest. IX. art. 9.).

Non est autem aestimandum, quod animae coelorum, si quae sint, vel quaecumque aliae intellectuales substantiae separatae creatae possint directe voluntatem nobis immittere, aut electionis nostrae causa esse; omnium enim

creatorum actiones sub ordine divinae providentiae continentur, unde praeter leges ipsius agere non possunt. Est autem providentiae lex ut unumquodque immediate a proxima sibi causa inducatur. Causa igitur superior creata, tali ordine praetermisso, nec movere, nec aliquid agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum, quod est suum objectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto: hoc autem est in quantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum, quod est persuadere. Nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem, vel esse causa electionis nostrae, nisi per modum persuadentis.

Item: ab illo agente aliquid natum est moveri et pati, per cujus formam reduci potest in actum; nam omne agens agit per formam suam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motus desiderii ejus quietat. In solo autem bono divino quietatur desiderium voluntatis, sicut in ultimo fine, ut ex supradictis patet. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis.

Adhuc: sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quae etiam appetitus naturalis dicitur, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi ejus qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est, sicut ex superioribus (Lib. II. c. 21.) patet. Ipse igitur solus voluntatem nostram ad aliquid inclinare potest.

Amplius: violentum, ut dicitur in tertio Ethic. (c. 2.), est cujus principium est extra, nihil conferente vim passo. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus. Dico autem moveri a principio extrinseco quod moveat per modum agentis, et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est ergo, quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata conjungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntatis causari.

Adhuc: violentum opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, in quantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali, vel actione quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum hujus motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in secundo ostensum est (c. 21. et 87.). Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia.

Hinc est quod dicitur (Prov. XXI. 1.): *Cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit, inclinabit illud;* et (Philip. II. 13.): *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.*

CAPUT LXXXIX.

QUOD MOTUS VOLUNTATIS CAUSATUR A DEO, ET NON SOLUM A POTENTIA VOLUNTATIS.

Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praejudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis virtutem volendi: non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origenes exponit in tertio Periarchon, liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas. Et ex hoc processisse videtur opinio quorumdam qui dicebant, quod providentia non est de his quae subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus; sed providentia refertur ad exteriores eventus. Non enim qui eligit aliquod consequi vel perficere, puta aedificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire; et sic eventus actionum nostrarum non subjacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur.

Quibus quidem auctoritatibus sacrae Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim (Isa. XXVI. 12.): *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

Praeterea, hoc ipsum quod Salomon dicit (Prov. XXI. 1.): *Quocumque voluerit inclinabit illud,* ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

Item: Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi etiam agat in virtute ipsius, ut supra (c. 70.) ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cujus virtute agens agit est causa non solum virtutis, sed etiam actus: quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, et quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.

Amplius: perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei.

Adhuc: superius (c. 70.) ostensum est, quod Deus est causa omnis actionis, et operatur in omni agente: est ergo causa motuum voluntatis.

Item: arguit adhuc Aristoteles in octavo Eudemicae Ethicae per hunc modum: Hujus quod aliquis intelligat, consilietur, eligat, et velit, oportet aliquid esse causam, quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa ejus aliud consilium, et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum. Hujusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

CAPUT XC.

QUOD ELECTIONES ET VOLUNTATES HUMANAE SUBDANTUR DIVINAE PROVIDENTIAE.

(I. part. quaest. XXII. art. 2. ad 4.).

Ex quo patet, quod oportet etiam voluntates humanas, et electiones divinae providentiae subditas esse. Omnia enim quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit. Cum igitur ipse sit causa electionis et voluntatis nostrae, electiones et voluntates nostrae divinae providentiae subduntur.

Amplius, omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius (c. 78.) est ostensum. Spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones et motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei providentiam non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius providentiae subtrahantur, et sic totaliter nulla erit providentia.

Item: quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordinem in quo bonum universi consistit. Unde Aristoteles in secundo Physic. (t. c. 44.) arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum et fortunam in constitutione coelestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiae autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si igitur substantiae corporales quantum ad suas substantias et actiones cadunt sub ordine divinae providentiae, multo magis substantiae intellectuales.

Praeterea: ea quae sunt propinquiora fini magis cadunt sub ordine qui est ad finem, nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum, sicut supra (c. 50.) ostensum est. Magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine providentiae qua Deus omnia in seipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum.

Adhuc: gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat; in hoc enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis sub ejus providentia cadunt. Hoc autem etiam sacra Scriptura docet (Psal. CXLIV. 20.) dicens: *Custodit Dominus omnes diligentes se;* et etiam Philosophus tradit in decimo Ethic. (c. 10.) dicens, quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tamquam de suis amicis. Ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amat. Sub ejus igitur providentia cadunt eorum voluntates et electiones.

Amplius: bona interiora hominis, quae ex voluntate et electione dependent, sunt magis propria homini quam illa quae extra ipsum sunt, ut adeptio divitiarum, vel si quid aliud est hujusmodi. Unde per haec homo dicitur ens bonus, non autem per illa. Si igitur electiones humanae, et voluntatis motus non cadunt sub divina providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit quod res humanae sint extra providentiam, quam quod providentiae subsint. Quod quidem ex persona blasphemantium inducitur (Job XXII. 14.): *Circa cardines coeli perambulat, nec nostra considerat;* et

(Ezech. IX. 9.): *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non vide ;* et: *Quis est qui dixit ut fieret Domino non jubente?* (Thren. III. 37.).

Videtur autem quaedam in sacra doctrina secundum praedictam sententiam sonare. Dicitur enim (Eccli. XV. 14.): *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui;* et infra (17. et 18.): *Proposui tibi aquam et ignem, ad quod volueris porrige manum tuam; ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi;* et (Deuter. XXX. 15.): *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo, vitam et bonum, et e converso mortem et malum.*

Haec autem verba ad hoc inducuntur, ut homines esse liberi arbitrii ostendandur, non ut eorum electiones a divina providentia subtrahantur. Et similiter quod Gregorius Nyssenus dicit in libro quem de fine hominis fecit, quod providentia est eorum quae non sunt in nobis, non autem eorum quae sunt in nobis. Et Damascenus, eum sequens, dicit in secundo De orthod. fide (c. 30.), quod ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat, exponenda sunt, ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae providentiae determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.

CAPUT XCI.

QUOMODO RES HUMANAE AD SUPERIORES CAUSAS REDUCANTUR.

Ex his ergo quae supra ostensa sunt, colligere possumus quomodo humana ad superiores causas reducuntur, et non aguntur fortuito. Nam electiones, et voluntatum motus immediate a Deo disponuntur ; cognitio vero humana ad intellectum pertinens a Deo mediantibus angelis ordinatur; ea vero quae ad corporalia pertinent, sive sint interiora, sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo mediantibus angelis, et coelestibus corporibus dispensantur.

Hujus autem ratio generaliter una est. Nam oportet omne multiforme, et mutabile, et deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod uniforme, et immutabile, et deficere non valens. Omnia autem quae in nobis sunt inveniuntur esse multiplicia, variabilia, et defectibilia. Patet enim quod electiones nostrae multiplicitatem habent, cum in diversis et a diversis diversa eligantur. Mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in ultimo fine, tum etiam propter mutationem rerum quae nos extra circumstant. Quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. Divina autem voluntas uniformis est, quia unum volendo omnia alia vult: est etiam immutabilis, et indeficiens, ut in primo ostensum est (c. 23. et 75.). Oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est.

Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet, quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis, quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens. Est etiam defectibilis propter permixtionem phantasiae, et sensus, ut errores hominum ostendunt. Angelorum autem cognitiones sunt uniformes, quia ab ipso uno veritatis fonte, scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem. Est etiam immobilis, quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut e con-

verso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur. Est etiam indefectibilis, cum ipsas rerum naturas, seu quidditates intueantur per seipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia. Nos autem quidditates rerum ex accidentibus, et effectibus cognoscimus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per angelorum cognitionem.

Rursus: de corporibus humanis, et exterioribus quibus homines utuntur, manifestum est quod in eis multiplicitas commixtionis, et contrarietatis, et quod non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui, et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptionem. Corpora autem coelestia sunt uniformia, utpote simplicia, et absque omni contrarietate exsistentia. Motus etiam eorum sunt uniformes, continui, et semper eodem modo se habentes, nec in eis potest esse corruptio aut alteratio. Unde necessarium est quod corpora nostra, et alia quae in usum nostrum veniunt, per motum coelestium corporum regulentur.

CAPUT XCII.

QUOMODO DICITUR ALIQUIS BENE FORTUNATUS, ET QUOMODO ADJUVATUR HOMO A SUPERIORIBUS CAUSIS.

Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem, sicut cum aliquis fodiens in agro invenit thesaurum, quem non quaerebat. Contingit autem aliquem operantem praeter intentionem operari propriam; non tamen praeter intentionem alicujus superioris, cui ipse subest, sicut si dominus aliquis praecipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum miserat illo ignorante: inventio conservi est praeter intentionem servi missi, non autem praeter intentionem domini mittentis; et ideo licet per comparationem ad servum sit fortuitum et casuale, non autem per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum. Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus coelestibus, secundum intellectum vero sub angelis, secundum voluntatem autem sub Deo, potest contingere aliquid praeter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem coelestium corporum, vel dispositionem angelorum, vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis: actio vero corporis coelestis per modum disponentis, in quantum corporales impressiones coelestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione coelestium corporum, et superiorum causarum secundum praedictum modum inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit, et cum hoc ex lumine intellectualium substantiarum illuminatur intellectus ejus ad eadem agenda, ex divina operatione inclinante inclinatur voluntas ejus ad aliquid eligendum sibi utile, cujus rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus; et e contrario male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur, sicut de quodam dicitur (Hier. XXII. 30.): *Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur.*

Sed in hoc est attendenda differentia. Nam impressiones corporum coelestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones; et ideo ex dispositione relicta ex corpore coelesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum bene fortunatus, aut male, sed etiam bene natus, aut male: secundum quem modum Philosophus dicit in magnis Moralibus (secundo, c. 8.) quod bene fortunatum esse est esse bene natum. Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diversa procedat, quod unus utilia sibi eligat, et alius nociva praeter rationem propriam, cum natura intellectus et voluntatis in omnibus hominibus sit una: diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum: unde secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum, vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo bene natus, sed magis custoditus vel gubernatus.

Rursus: attendenda est circa haec alia differentia. Nam operatio angeli, et corporis coelestis est solum sicut disponens ad electionem: operatio autem Dei est sicut perficiens. Cum autem dispositio quae ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo elegit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus coeleste inclinat; semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate. Unde custodia angelorum interdum cassatur, secundum illud (Hier. LI. 9.): *Curavimus Babylonem, et non est sanata.* Et multo magis inclinatio coelestium corporum; divina vero providentia semper est firma.

Est etiam et alia differentia consideranda; nam cum corpus coeleste non disponat ad electionem nisi in quantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem; omnis dispositio ad electionem quae est ex corporibus coelestibus, est per modum alicujus passionis, sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium, vel amorem, vel iram, vel aliud hujusmodi. Ab angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis absque passione. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab angelo, ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quae sumitur ex fine; et ideo quandoque homo aestimat quod aliquid sit bonum fieri, si tamen quaereretur quare, responderet se nescire; unde quando pervenit in finem utilem, quem non praeconsideravit, erit sibi fortuitum. Quandoque vero per illuminationem angeli instruitur etiam quod hoc sit bonum, et de ratione quare est bonum, quae dependet ex fine; et sic quando perveniet ad finem quem praeconsideravit, non erit fortuitum.

Sciendum est etiam, quod vis activa spiritualis naturae, sicut est altior quam corporalis, ita etiam est universalior: unde non ad omnia ad quae se extendit humana electio, se extendit dispositio coelestis corporis. Rursus: virtus humanae animae, vel etiam angeli est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quae quidem est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini etiam praeter propriam intentionem, et praeter inclinationem coelestium corporum, et praeter angelorum illuminationem; non autem praeter divinam providentiam, quae est gubernativa, sicut et factiva entis in quantum est ens: unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum, vel malum potest contingere homini, et per comparationem ad ipsum, et per comparationem ad coelestia corpora, et per comparationem ad angelos; non autem per com-

parationem ad Deum. Nam per comparationem ad ipsum non solum in rebus humanis, sed nec in qualibet alia re potest esse aliquid casuale et improvisum.

Quia vero fortuita sunt quae sunt praeter intentionem, bona autem moralia praeter intentionem esse non possunt, cum in electione consistant, respectu eorum non potest dici aliquis bene, vel male fortunatus, licet respectu eorum possit aliquis dici bene, vel male natus, quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum, vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum, quae praeter intentionem homini evenire possunt, potest dici homo et bene natus, et bene fortunatus, et a Deo gubernatus, et ab angelis custoditus.

Consequitur autem ex superioribus causis et aliud auxilium quantum ad exitus suarum actionum. Cum enim homo et eligere habeat, et prosequi quod elegit, in utroque a causis superioribus adjuvatur interdum, vel etiam impeditur; secundum electionem quidem, ut dictum est, inquantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per coelestia corpora, vel quasi illustratur per angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem divinam. Secundum exsecutionem vero in quantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur, et efficaciam ad implendum quod elegit; quae quidem non solum a Deo et angelis esse potest, sed etiam a corporibus coelestibus, in quantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a coelestibus corporibus consequuntur, etiam praeter eas quae ad qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium coelestibus corporibus esse subjectas; sicut quod magnes attrahit ferrum, habet ex virtute coelestis corporis, et lapides quidam, et herbae alias occultas virtutes. Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat ex impressione coelestis corporis aliquam efficaciam in aliquibus operibus faciendis, quas alius non habet: puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in pugnando. Hanc autem efficiam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exsequenda. Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere; quantum vero ad secundum auxilium, dicitur hominem confortare; et haec auxilia tanguntur simul in Psal. XXVI. (1.), ubi dicitur: *Dominus illuminatio mea, et salus mea, quem timebo?* quantum ad primum: *Deus protector vitae meae: a quo trepidabo?* quantum ad secundum.

Sed inter haec duo auxilia est differentia duplex. Prima quidem, quia ex auxilio primo adjuvatur homo tam in his quae virtuti hominis subduntur, quam in aliis. Sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit, ad quae virtus hominis valet; quod enim homo fodiens sepulcrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit. Unde respectu talis proventus adjuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quaerendum ubi est thesaurus; non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus sanet, vel miles in pugna vincat, potest adjuvari in hoc quod eligat convenientia ad finem, et in hoc quod efficaciter exsequatur per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius. Secunda differentia est, quia secundum auxilium datut ad prosequendum efficaciter ea quae intendit. Unde cum fortuita sint praeter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus, sicut potest dici ex primo, ut supra ostensum est.

Contingit autem homini bene, vel male secundum fortunam quandoque

quidem ipso solo agente, sicut cum fodiens terram invenit thesaurum quiescentem; quandoque autem actione alterius causae concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum causa emendi aliquid, invenit debitorem quem non credebat invenire. In primo autem eventu homo adjuvatur ad hoc quod aliquid sibi bene contingat secundum hoc solum quod dirigatur in eligendo illud cui conjunctum est per accidens aliquod commodum, quod provenit praeter intentionem. In secundo autem eventu oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem, vel motum unde sibi occurrant.

Oportet autem et aliud considerare circa ea quae dicta sunt. Dictum est enim, quod ad hoc quod homini aliquid bene contingat, vel male secundum fortunam, et ex Deo est, et a corpore coelesti esse potest, in quantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui conjunctum est aliquod commodum, vel incommodum, quod eligens non praeconsiderat, et in quantum a corpore coelesti ad tale aliquid eligendum disponitur. Hoc autem commodum, vel incommodum quidem relatum ad electionem hominis est fortuitum, relatum ad Deum rationem amittit fortuiti, non autem relatum ad corpus coeleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti, nisi reducatur in causam per se. Virtus autem coelestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum naturae. Naturae autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se esse causa ejus aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens conjunguntur, non sunt vere unum; sed solum per accidens: unde hujus conjunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. Si ergo iste homo ex impressione coelestis corporis instigatur per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulcrum: sepulcrum autem, et locus thesauri non sunt unum nisi per accidens, quia non habent aliquem ordinem ad invicem, unde et virtus coelestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum quod iste fodiat sepulcrum, et locum ubi est thesaurus. Sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum, quia intelligentis est multa ordinare in unum; patet enim quod etiam homo qui sciret thesaurum esse ibi, posset alium ignorantem mittere ad fodiendum sepulcrum in loco eodem, ut praeter intentionem suam inveniret thesaurum. Sic ergo hujusmodi fortuiti eventus reducti in causam divinam amittunt rationem fortuiti; reducti vero in causam coelestem, nequaquam.

Per eamdem etiam rationem apparet quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis coelestis, sed solum quantum ad hoc, vel illud. Dico autem universaliter, ut aliquis homo habeat in natura sua impressionem coelestis corporis, ut eligat semper, et in pluribus aliqua quibus sint conjuncta per accidens aliqua commoda, vel incommoda; natura enim non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quae homini accidit bene, vel male secundum fortunam, non sunt reducibilia in aliquod unum, sed sunt indeterminata et infinita, ut Philosophus dicit in secundo Physic. (t. c. 50.), et ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quae etiam per accidens sequuntur aliqua commoda, sed potest esse quod ex inclinatione coelesti inclinetur ad eligendum aliquid cui conjungatur per accidens aliquod commodum, et ex alia inclinatione aliud, et ex tertia tertium; non autem ita quod ex una inclinatione inclinetur ad omnia. Ex una autem divina dispositione potest ad omnia dirigi.

CAPUT XCIII.

DE FATO, AN SIT, ET QUID SIT.

(I. part. quaest. CXVI. art. 1.).

Ex his autem quae praemissa sunt, apparet etiam quid sit de fato sentiendum. Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causae particulares considerentur, posuerunt quidam quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinentur; et his videbatur fatum nihil esse omnino. Quidam vero ea in aliquas altiores causas reducere sunt conati, ex quibus cum quadam dispositione ordinate procedant; et hi fatum posuerunt, quasi ea quae videntur a casu contingere sint ab aliqua causa effata, sive praelocuta, et praeordinata ut essent.

Horum ergo quidam omnia quae hic accidunt a casu contingentia reducere conati sunt, sicut in causas, in coelestia corpora, etiam electiones humanas vi positionis siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant, fatum appellantes, quae quidem positio impossibilis est, et a fide aliena, ut ex superioribus (c. 71. et seq.) patet. Quidam vero in dispositione divinae providentiae omnia reducere voluerunt quaecumque in his inferioribus casu contingere videntur: unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quae est in rebus ex divina providentia fatum nominantes; unde Boëtius dicit quod fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus. In qua fati descriptione dispositio pro ordinatione ponitur. In rebus autem inhaerens ponitur ut distinguatur fatum a providentia. Nam ipsa ordinatio secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, providentia est; secundum vero quod jam est explicata in rebus, fatum nominatur. Mobilibus autem dicit, ut ostendat quod ordo providentiae rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt. Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est providentiam divinam negare. Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio, nomine fati non est a fidelibus utendum, ne videamur illis assentire, qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subjicientes. Unde Augustinus dicit in quinto De civit. Dei (c. 1.): « Si quis virtutem, vel potestatem Dei fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat ». Et Gregorius secundum eumdem intellectum dicit (Homil. X. in Evang. Epiphan.): « Absit a fidelium mentibus ut fatum aliquod esse dicant ».

CAPUT XCIV.

DE CERTITUDINE DIVINAE PROVIDENTIAE.

Difficultas autem quaedam ex praemissis suboritur. Si enim omnia quae hic inferius aguntur, etiam contingentia, providentiae divinae subduntur, oportet, ut videtur, vel providentiam non esse certam, vel omnia ex necessitate contingere. Ostendit enim Philosophus in sexto Metaph. (t. c. 7.) quod si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se, et iterum, quod qualibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni, sequetur quod

omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam praesentem, vel praeteritam; sicut si quaeratur de aliquo, utrum sit occidendus a latronibus, hujusmodi effectus procedit a causa, occursu latronum. Hunc autem effectum iterum praecedit alia causa, scilicet quod ipse exivit domum: hunc autem adhuc alia, quod vult quaerere aquam; quam quidem praecedit causa, scilicet sitis: et haec causatur ex comestione salsorum, quae jam est, vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni, necesse est, si comedit salsa, quod sitiat; et si sitit, quod velit quaerere aquam; et si vult quaerere aquam, quod exeat domum; et si exit domum, quod occurrant ei latrones; et si occurrunt, quod occidatur. Ergo de primo ad ultimum necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. Concludit ergo Philosophus non esse verum quod, posita causa, necesse sit effectum poni, quia aliquae causae sunt quae possunt deficere. Neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam, quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quaerere, occurrere latronibus, non habet aliquam causam. Ex hac autem ratione apparet, quod omnes effectus qui reducuntur in aliquam causam per se praesentem vel praeteritam, qua posita necesse sit effectum poni, ex necessitate contingunt. Vel ergo oportet dicere, quod non omnes effectus divinae providentiae subdantur, et sic providentia non est de omnibus, quod prius fuit ostensum; vel quod non est necessarium ut, providentia posita, effectus ejus ponantur; et sic providentia non est certa, aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant. Providentia enim non solum est in praesenti tempore, vel praeterito, sed aeterno, quia nihil potest esse in Deo non aeternum.

Adhuc: si divina providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram: si Deus providit hoc, hoc erit. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium, quia est aeternum, ergo consequens est necessarium. Oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium, cujus antecedens est necessarium, et ideo consequens est sicut conclusio antecedentis. Quidquid autem ex necessario sequitur oportet esse necessarium. Sequitur igitur, si divina providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

Amplius: si aliquid est provisum a Deo, puta quod talis sit regnaturus, aut ergo possibile est quod non regnet, aut non. Si quidem non est possibile ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare; ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum non regnare, possibili autem posito non sequitur aliquid impossibile, sequitur autem divinam providentiam deficere; non est igitur impossibile divinam providentiam deficere. Aut igitur oportet, si omnia sint provisa a Deo, quod divina providentia non sit certa, aut quod omnia ex necessitate eveniant.

Item: argumentatur sic Tullius in secundo De divinatione (c. 8.): Si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur. Quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate. Nullum est ergo voluntatis arbitrium. Sequitur igitur quod tollatur liberum arbitrium si divina providentia sit certa, et eodem modo sequetur quod omnes causae contingentes tollantur.

Praeterea: divina providentia causas medias non excludit, ut supra (c. 77.) ostensum est. Inter causas autem sunt aliquae contingentes, et deficere valentes. Deficere igitur potest providentiae effectus. Non est igitur Dei providentia certa.

Oportet autem ad horum solutionem aliqua repetere ex his quae supra

posita sunt, ut manifestum fiat quod nihil divinam providentiam effugit, et quod ordo divinae providentiae omnino immutari non potest; nec tamen oportet quod ea quae ex providentia divina proveniunt, ex necessitate cuncta eveniant.

Primo namque considerandum est, quod cum Deus sit omnium exsistentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suae providentiae ordo omnes res complectatur: quibus enim esse largitus est oportet quod et conservationem largiatur, et perfectionem conferat in ultimo fine. Cum autem in quolibet providente duo considerari oporteat, scilicet ordinis praemeditationem, et praemeditati ordinis institutionem, in rebus quae providentiae subduntur, quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam, hoc inter utramque differt, quod in praemeditando ordinem tanto est providentia perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest perduci. Quod enim nos omnium particularium ordinem praemeditari non possumus circa ea quae sunt disponenda a nobis, ex defectu nostrae cognitionis provenit, quae cuncta singularia complecti non potest. Tanto autem in praevidendo unusquisque sollicitior habetur, quanto plura singulariter praemeditari potest; cujus autem provisio in solis universalibus consisteret, parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest. Sed in hoc quod ordo praemeditatus rebus imponitur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis, quanto est universalior, et per plura ministeria suam explicat praemeditationem, quia et ipsa ministeriorum dispositio magna partem provisi ordinis habet. Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat, quia ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut in primo (c. 28.) ostensum est. In providendo igitur suae sapientiae praemeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur. Quaecumque vero eorum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, et ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiae ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum explicandum in rebus.

Si autem omnia quae agere possunt necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinae providentiae exsecutionem impediat, sibi contrarium agendo. Neque etiam impossibile est divinam providentiam impediri per defectum alicujus agentis, vel patientis, cum omnis virtus activa vel passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quod impediatur divinae providentiae exsecutio per providentiae immutationem, cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est (Lib. I. c. 15.). Relinquitur ergo quod divina provisio cassari non potest.

Deinceps autem considerandum est, quod omne agens intendit ad bonum, et melius secundum quod potest, ut supra (c. 3.) ostensum est. Bonum autem, et melius non eodem modo considerantur in toto, et partibus. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine, et compositione relinquitur; unde melius est toti quod sit inter partes disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes sint aequales' unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis. Quaelibet autem pars inferioris gradus in se considerata melior esset, si esset in gradu superioris partis, sicut patet in corpore humano. Dignior enim pars esset pes hominis, si oculi pulcritudinem et virtutem haberent; corpus autem totum esset imperfectius, si ei officium pedis deesset. Ad aliud igitur tendit intentio

particularis agentis et universalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest: universale autem agens tendit ad bonum totius: unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis, sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis, id est hujus virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest. Est autem de intentione naturae universalis, id est virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset. Et eodem modo corruptio, et diminutio, et omnis defectus est de intentione naturae universalis, non autem naturae particularis; nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod de intentione agentis particularis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo; de intentione autem naturae universalis est, quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae. Inter partes autem totius universi prima differentia apparet secundum contingens, et necessarium. Superiora enim in entibus sunt necessaria, et incorruptibilia, et immobilia; a qua quidem conditione tanto magis deficiunt, quanto in inferiori gradu constituuntur, ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones: suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi intendit quantum potest in suo esse, et naturali dispositione persistere, et suum stabilire effectum; Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectuum ejus hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter, et secundum hoc diversas eis causas adaptat; his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario; et secundum hoc quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria, quaedam vero contingentia, non autem omnia necessaria.

Patet ergo quod, etsi divina providentia est per se causa hujus effectus futuri, etiam est praesentis et praeteriti, magis autem ab aeterno; non tamen sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus iste sit de necessitate futurus: est enim divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest.

Ex quo etiam patet quod haec conditionalis est vera: si Deus providit hoc futurum, hoc erit; sicut secunda ratio procedebat. Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum; providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, et non necessario.

Patet etiam quod hoc quod ponitur esse provisum a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum: sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse. Non tamen est possibile quod ordo providentiae deficiat quin contingenter eveniat. Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus, si secundum se consideretur; non autem si consideretur ut provisum.

Illud etiam quod Tullius objicit, secundum praemissa frivolum apparet. Cum enim divinae providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam causae, et modi essendi, sicut ex praemissis (c. 77. et seq.) patet, non se-

quitur quod si omnia divina providentia aguntur, nihil sit in nobis: sic enim sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant.

Neque autem defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus providentiae producuntur, certitudinem divinae providentiae potest auferre, ut quinta ratio procedebat; cum ipse Deus in omnibus operetur, et pro suo arbitrio voluntatis, ut supra (c. 66. et seq.) ostensum est. Unde ad ejus providentiam pertinet et causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet.

Ea vero quae ad necessitatem provisorum a Deo possent assumi ex certitudine divinae scientiae, soluta sunt cum de Dei scientia ageretur.

CAPUT XCV.

QUOD IMMOBILITAS DIVINAE PROVIDENTIAE UTILITATEM ORATIONIS NON EXCLUDIT.

Considerare etiam oportet, quod sicut divinae providentiae immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit; non enim ad hoc oratio ad Deum funditur, ut aeterna providentiae dispositio immutetur. Hoc enim impossibile est, sed ut aliquis illud quod desiderat assequatur a Deo. Piis enim desideriis rationalis creaturae conveniens est ut Deus assentiat, non tamquam desideria nostra moveant immobilitatem Dei, sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Cum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ut supra (c. 24.) probatum est, ad supereminentiam autem divinae bonitatis pertineat quod esse, et bene esse ordine quodam distribuat; consequens est ut per suam bonitatem desideria pia, quae per orationem explicantur, adimpleat.

Adhuc: ad moventem pertinet ut illud quod movetur perducat ad finem. Unde et per eamdem naturam aliquid movetur ad finem, et consequitur finem, et in eo quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, qui quidem non potest rebus inesse, nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus, et fons bonitatis: movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet secundum suam bonitatem quod desideria convenientia, quae per orationem explicantur, ad effectum convenientem perducat.

Item: quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis assequuntur; nam et quae propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefiunt. Substantiae autem intellectuales propinquiores sunt Deo, quam substantiae naturales inanimatae. Efficacior est igitur impressio divinae motionis in substantiis intellectualibus, quam in substantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia in tantum participant de motione divina, quod naturalem boni appetitum consequuntur ex ea, et etiam appetitus impletionem, quod quidem fit, dum proprios fines consequuntur. Multo igitur magis intellectuales substantiae desideriorum suorum, quae per orationem Deo offeruntur, impletionem consequuntur.

Amplius: de ratione amicitiae est quod amans velit impleri desiderium amati, in quantum vult ejus bonum et perfectionem; propter quod dicitur quod amicorum est idem velle. Ostensum est autem supra (Lib. I. c. 91.), quod Deus suam creaturam amat, et tanto magis unamquamque, quanto plus de bonitate participat, quae est primum et principale amatum ab ipso. Vult igitur impleri desideria rationalis creaturae, quae perfectissime divinam bo-

nitatem participat inter ceteras creaturas. Sua autem voluntas est effectiva rerum: est enim causa rerum per suam voluntatem, ut supra (Lib. II. c. 24.) ostensum est. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturae sibi per orationem proposita.

Praeterea: bonum creaturae derivatum est secundum ipsam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet, ut juste petentibus assensum non denegent: ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet, ut pias orationes exaudiat.

Hinc est quod dicitur (Psal. CXLIV. 19.): *Voluntatem timentium se faciet, et orationes eorum exaudiet, et salvos faciet eos;* et (Matth. VII. 8.) Dominus dicit: *Omnis qui petit, accipit, et qui quaerit, invenit, et pulsanti aperietur.*

CAPUT XCVI.

QUOD DEUS NON OMNES ORATIONES EXAUDIT.

Non est autem inconveniens, si quandoque petitiones orantium non admittuntur a Deo. Ea enim ratione ostensum est (c. praec.), quod Deus desideria rationalis creaturae adimplet, in quantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum, sed apparens, simpliciter autem malum. Non igitur talis oratio a Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur (Jacob. IV. 3.): *Petitis, et non accipitis, eo quod male petatis.*

Similiter autem, ex hoc quod Deus ad desiderandum movet, ostensum est (c. praec.) conveniens esse quod desideria impleat. Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente, nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quod Dominus dicit (Luc. XVIII. 1.): *Quoniam oportet semper orare, et non deficere;* et (I. Thess. V. 17.) dicit Apostolus: *Sine intermissione orate.*

Rursus: ostensum est (c. praec.) quod Deus rationalis creaturae decenter desiderium implet, in quantum ei appropinquat. Appropinquat autem ei aliquis per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem, et firmam intentionem. Illa igitur oratio quae sic Deo non appropinquat, non est a Deo exaudibilis. Unde et (Psal. CI. 18.) dicitur: *Respexit in orationem humilium;* et (Jacob. I. 6.): *Postulet autem in fide, nihil haesitans.*

Item: ostensum est (c. praec.) quod ratione amicitiae Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia declinat, non est dignus ut ejus oratio exaudiatur. Hinc est quod (Prov. XXVIII. 9.) dicitur: *Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit exsecrabilis;* et (Isa. 15.): *Cum multiplicaveritis orationes, non exaudiam: manus enim vestrae sanguine plenae sunt.*

Ex hac etiam radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non audiatur, quando pro his rogat qui non sunt Dei amici, secundum illud (Hier. VII. 16.): *Tu autem noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem, et orationem, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.*

Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum, vel contrarium ei magis expedire, ut medicus infirmanti quandoque negat quod petit, considerans quod non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Unde cum ostensum sit quod Deus, ex amore quem ad creaturam rationalem habet, ejus desideria

impleat per orationem sibi propositam, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos praecipue diligit petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem, propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc ter peteret, providens hoc ei esse utile ad humilitatis conservationem, ut habetur in II. Cor. (XII. 7-9.). Unde et (Matth. XX. 22.) quibusdam Dominus dixit: *Nescitis quid petatis;* et (Rom. VIII. 26.) dicitur: *Nam quid oremus sicut oportet, nescimus.* Et propter hoc Augustinus dicit in epist. ad Paulinum et Therasiam: « Bonus Dominus, qui non tribuit saepe quód volumus, ut quod mallemus attribuat ».

Patet igitur ex praemissis quod aliquorum quae fiunt a Deo causa sunt orationes, et pia desideria. Ostensum est autem supra (c. 77.), quod divina providentia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud se statuit, rebus imponatur; et sic causae secundae non repugnant providentiae, sed magis providentiae exsequuntur effectum. Sic ergo orationes apud Deum efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt, quia et hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinae providentiae cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum, ut aliquid consequamur a Deo, quia ordo suae providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non est ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur; quae omnia patet esse absurda.

Excluditur ergo ex praemissis duplex error circa orationem. Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum; quod quidem dicebant tam illi qui negabant divinam providentiam, sicut Epicurei, quam illi qui res humanas divinae providentiae subtrahebant, sicut aliqui Peripateticorum, nec non et illi qui omnia quae providentiae subsunt, ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut Stoici. Ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis deitatis cultus fiat in vanum: qui quidem error tangitur (Malach. III. 14.): *Dixistis,* inquit, *vanus est qui servit Deo; et quod emolumentum, quia custodivimus praecepta ejus, et quia ambulavimus tristes coram Domino exercituum?*

Quidam vero e contrario divinam dispositionem orationibus vertibilem esse dicebant, sicut et Aegyptii dicebant, quod fatum orationibus, et quibusdam imaginibus, et subfumigationibus, sive incantationibus vertebatur; et ad hunc sensum pertinere videntur quaedam quae in Scripturis divinis dicuntur secundum id quod prima facie apparet ex eis. Dicitur enim (Isa. XXXVIII. 1-5.) quod Isaias ex mandato Domini dixit Ezechiae regi: *Haec dicit Dominus: Dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives;* et quod post orationem Ezechiae *factum est verbum Domini ad Isaiam dicens: Vade et dic Ezechiae: Audivi orationem tuam, ecce ego adjiciam super dies tuos quindecim annos;* et (Hier. XVIII. 7. et 8.) dicitur ex persona Domini: *Repente loquar adversus gentem, et adversus regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei;* et (Joel. II. 13. et 14.): *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus, et misericors est. Quis scit si convertatur et ignoscat* Deus?

Haec autem: si secundum suam superficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt. Sequitur enim primo quod voluntas Dei sit mutabilis: item quod aliquid ex tempore Deo adveniat, et ulterius quod aliqua quae temporaliter in creaturis sunt, sint causa alicujus exsistentis in Deo, quae sunt manifeste impossibilia, sicut ex superioribus patet.

Adversantur etiam auctoritatibus sacrae Scripturae, quae infallibilem con-

tinet veritatem et expressam. Dicitur enim (Num. XXIII. 19.): *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? locutus est, et non implebit?* et (I. Reg. XV. 29.): *Triumphator in Israël non parcet, et poenitudine non flectetur: neque enim homo est, ut agat poenitentiam;* et (Malach. III. 6.): *Ego Dominus, et non mutor.*

Si quis autem diligenter consideret circa praedicta, inveniet quod omnis error qui in his accidit, ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem. Cum enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant, secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto communiorem ordinem esse, quanto est universalior causa; unde ab universali causa, quae Deus est, ordo proveniens necesse est quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem, vel per orationem, vel per aliquem alium modum immutari. Est enim extra illum ordinem aliud quod possit ipsum immutare; propter quod non est mirum si Aegyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora coelestia, posuerunt fatum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari: nam extra coelestia corpora, et supra ea est Deus, qui potest impedire coelestium corporum effectum, qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat. Sed extra ordinem complectentem omnia non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti: propter quod Stoici, qui in Deum sicut in causam universalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quod ordo institutus a Deo nulla ratione potest immutari. Sed in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant, quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tamquam arbitrarentur voluntates hominum, et eorum desideria, ex quibus orationes procedunt, sub illo universali ordine non comprehendi. Cum enim dicunt, quod sive orationes fiant, sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine rerum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant; si enim haec sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas, ita per haec ex divina ordinatione aliqui effectus sequuntur. Idem ergo erit excludere orationis effectum, et communium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit.

Valent igitur orationes non quasi ordinem aeternae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine et ipsae exsistentes. Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicujus inferioris causae immutari, Deo faciente, qui omnes supergreditur causas. Unde sub nulla necessitate ordinis alicujus causae continetur, sed e converso omnis necessitas ordinis inferioris causae continetur sub ipso, quasi ab eo institutus. In quantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto a Deo propter orationes piorum, dicitur Deus converti, vel poenitere, non quod aeterna ejus dispositio mutetur, sed quia mutatur aliquis ejus effectus. Unde et Gregorius dicit, quod non mutat Deus consilium, etsi quandoque mutet sententiam, non in quantum illam quae exprimit dispositionem aeternam, sed illam sententiam quae exprimit ordinem inferiorum causarum, secundum quam Ezechias erat moriturus, vel gens aliqua pro peccatis suis punienda. Talis autem sententiae immutatio dicitur transumptiva locutione poenitentia, in quantum Deus ad similitudinem poenitentis se habet, cujus est mutare quod fecerat; per quem modum dicitur etiam metaphorice irasci, in quantum puniendo facit irascentis effectum.

CAPUT XCVII.

QUOMODO DISPOSITIO PROVIDENTIAE HABEAT RATIONEM.

Ex his autem quae praemissa sunt, manifeste videri potest quod ea quae sunt per divinam providentiam dispensata sequuntur aliquam rationem. Ostensum est enim (c. 91.) quod Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem; non autem hoc modo quod suae bonitati aliquid per ea quae fiunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur: nam et homo cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum, et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.

Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse: res autem quaelibet, secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex; necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus. Unde convenienter Aristoteles in primo Physic. (t. c. 81.), de forma loquens, dicit quod est divinum quoddam, et appetibile. Similitudo autem ad unum simplex considerata, diversificari non potest nisi secundum quod magis vel minus similitudo est propinqua, vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est: unde in formis differentia esse non potest nisi secundum quod una perfectior exsistit quam alia: propter quod Aristoteles in octavo Metaph. (t. c. 10.) diffinitiones, per quas natura rerum et formae significantur, assimilat numeris, in quibus species variatur per additionem vel subtractionem unitatis, ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri; nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super haec intellectuales substantias, et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis. Unde et Dionysius dicit (VII. cap. De divin. nomin.) quod divina Sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus.

Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia. Cum enim unumquodque agat secundum quod est actu; quae enim sunt in potentia, secundum quod hujusmodi, inveniuntur actionis expertia; est autem unumquodque ens actu per

formam; oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet igitur, si sint diversae formae, quod habeant diversas operationes.

Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est etiam proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit finis ultimus omnibus communis.

Sequitur etiam ex diversitate formarum diversa habitudo materiae ad res. Cum enim formae diversae sint secundum quod quaedam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquae in tantum perfectae, quod sunt per se subsistentes et perfectae, ad nihil indigentes materiae fulcimento; quaedam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt, ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum, neque materia tantum, quae per se non est ens actu, sed compositum ex utroque. Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire, nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversae materiae respondeant: unde fit ut quaedam formae requirant materiam simplicem, quaedam vero materiam compositam, et secundum diversas formas diversam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem formae, et ad operationem ipsius.

Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium, et patientium. Cum enim agat unumquodque ratione formae, patiatur vero, et moveatur ratione materiae, oportet quod illa quorum formae sunt perfectiores et minus materiales agant in illa quae sunt magis materialia, et quorum formae sunt imperfectiores.

Ex diversitate autem formarum, et materiarum, et agentium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Cum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur. Rursus, cun ex diversis agentibus sint diversae impressiones in patientibus, oportet quod per diversa agentia diversa sint accidentia quae ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis, quod cum per divinam providentiam rebus creatis diversa accidentia, et actiones, et passiones, et collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiae, et providentiae divinae attribuit; dicitur enim (Prov. III. 19. et 20.): *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit coelos prudentia: sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt;* et (Sap. VIII. 1.) dicitur de Dei sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter:* et (XI. 21.) ejusdem dicitur: *Omnia in mensura, numero et pondere distribuisti;* ut per mensuram, quantitatem, sive modum, aut gradum perfectionis uniuscujusque rei intelligamus; per numerum vero, pulcritudinem, et diversitatem specierum consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per pondus vero inclinationes diversas ad proprios fines, et operationes, et agentia, et patientia, et accidentia, quae sequuntur distinctionem specierum.

In praedicto autem ordine, secundum quem ratio divinae providentiae attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dein vero rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis, et materiis, et agentibus, et patientibus, et actionibus, et accidentibus esse. Sicut ergo summa ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est eorum numerositas, ad cujus institutionem et conservationem

omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc rationabiliter videtur esse a Boëtio dictum in primo suae Arithmeticae (c. 2.), quod omnia quaecumque a primaeva rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata.

Est autem considerandum, quod operativa ratio, et speculativa, partim quidem conveniunt, partim vero differunt. Conveniunt quidem in hoc quod sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio, et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo principio, et per aliqua media pervenit ad operationem, vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma, et quod quid est; in operativis vero finis, quod quandoque quidem est forma, quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium; in operativis autem quandoque est necessarium, quandoque autem non: necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem; non necessarium autem velle domus aedificationem. Similiter in demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur: non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem non nisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti aedificare domum quod quaerat ligna; sed quod quaerat ligna abietina, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus aedificandae. Si igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est; sed hoc non necessario sequitur quod per creaturas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae; non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem, et materiam talem; et similiter in consequentibus patet. Manifestum igitur fit quod providentia secundum rationem quamdam res dispensat, et tamen haec ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinae.

Sic igitur per praemissa duplex error excluditur, eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione; qui est error loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit: secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult. Excluditur etiam error eorum qui dicunt, causarum ordinem ex divina providentia per modum necessitatis provenire. Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis.

Sunt autem quaedam verba sacrae Scripturae quae videntur simplici voluntati divinae omnia attribuere: quae non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a providentiae dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur, sicut jam supra dictum est, sicut est (Psal. CXXXIV. 6.): *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit;* et (Job IX. 12.): *Quis ei dicere potest, cur ita facis?* et (Rom. IX. 19.): *Voluntati ejus qui resistit?* et Augustinus dicit in tertio De Trinitate: Non nisi Dei voluntas causa prima sanitatis et aegritudinis, praemiorum et poenarum, gratiarum atque retributionum.

Sic ergo cum quaeritur propter quid de aliquo naturali effectu, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa; dum tamen sicut in primam

causam reducamus omnia in voluntatem divinam: sicut si quaeratur, quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis, dicitur quod calefactio est naturalis actio ignis; hoc autem, quia calor est proprium accidens ejus; hoc autem consequitur propriam formam ejus; et sic inde quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde si quis respondet quaerenti, quare lignum calefactum est: quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit reducere questionem in primam causam; inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas.

CAPUT XCVIII.

QUOMODO DEUS POSSIT FACERE PRAETER ORDINEM SUAE PROVIDENTIAE, ET QUOMODO NON.

Ex praemissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio. Quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius particularis, qui ex aliqua causa creata dependet, et continet illa quae causae illi subduntur: et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quae inter creaturas inveniuntur. Unus tamen eorum sub altero continetur, sicut et causarum una sub altera exsistit: unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo ordine contineantur, et ab illo descendant, qui inveniuntur in rebus, secundum quod a prima causa dependent. Hujusmodi exemplum in politicis considerari potest. Nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quemdam ad invicem habent, secundum quod ei subduntur. Rursus autem tam ipse paterfamilias, quam omnes alii qui sunt suae civitatis, ordinem quemdam ad invicem habent, et ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus qui sunt in regno aliquem ordinem habent ad regem.

Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scilicet quantum ad res quae subduntur ordini, et quantum ad ordinis rationem, quae ex principio ordinis dependet. Ostensum est autem in secundo (c. 23.), quod res ipsae quae a Deo sub ordine ponuntur, proveniunt ab ipso non sicut ab agente per necessitatem naturae, vel cujuscumque alterius, sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod praeter ea quae sub ordinem divinae providentiae cadunt, Deus aliqua facere potest; non enim est ejus virtus ad has res obligata. Si autem consideremus praedictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic praeter ordinem illum Deus facere non potest; ordo enim ille procedit, ut ostensum est (c. praec.), ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum, cum creaturae ab ipso non procedant naturaliter, sed per voluntatem, ut ostensum est (Lib. II. c. 23.). Neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod ejus scientia non comprehendatur, cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto. Neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem, cum sua bonitas sit proprium objectum voluntatis ipsius. Similiter autem, cum Deus sit omnino immutabilis, impossibile est quod aliquid velit

cum prius noluerit, aut aliquid de novo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem. Nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suae providentiae cadat, sicut non potest aliquid facere quod ejus operationi non subdatur; potest tamen alia facere quam ea quae subduntur ejus providentiae, vel operationi, si absolute consideretur ejus potestas; sed non potest facere aliqua quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerunt, eo quod mutabilis esse non potest.

Hanc autem distinctionem quidam non considerantes in diversos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quae ordini subdundur extendere conati sunt, dicentes, quod omnia necesse est esse sicut sunt, in tantum quod quidam dixerunt, quod Deus non potest alia facere quam quae facit; contra quod est quod habetur (Matth. XXVI. 53.): *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi plusquam duodecim legiones angelorum?* Quidam autem, e converso, mutabilitatem rerum quae divinae providentiae subjiciuntur, in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt, de Deo carnaliter sentientes, quod Deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis, contra quod dicitur (Num. XXIII. 19.): *Non est Deus ut homo, ut mentiatur, nec quasi filius hominis, ut mutetur.* Alii vero contingentiam divinae providentiae subtraxerunt, contra quod dicitur (Thren. III. 37.): *Quis est iste qui dixit ut fieret* aliquid, *Domino non jubente?*

CAPUT XCIX.

QUOD DEUS POTEST OPERARI PRAETER ORDINEM REBUS INDITUM PRODUCENDO EFFECTUS ABSQUE CAUSIS PROXIMIS.

Restat autem ostendere quod praeter ordinem ab ipso rebus inditum agere possit. Est enim ordo divinus institutus in rebus, ut inferiora per superiora moveantur a Deo, ut supra (c. 77-82.) dictum est. Potest autem Deus hunc ordinem facere, ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturae, ab agente secundum voluntatem, quod ab agente secundum necessitatem naturae effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activae: unde agens quod est maximae virtutis non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suae virtuti proportionatum; in quo tamen invenitur quandoque minor virtus quam in causa; et sic per multa media tendens a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non est sic: nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem; artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturae, ut supra (Lib. II. c. 23.) ostensum est. Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque secundis causis.

Adhuc: virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas, sicut virtus universalis ad virtutes particulares, sicut per supradicta (c. 67. et seq.) patet. Virtus autem activa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter. Uno modo per causam mediam particularem, sicut virtus activa coelestis corporis determinatur ad effectum generationis humanae per virtutem particularem, quae est in semine, sicut in syllogismis

virtus propositionis universalis determinatur ad conclusionem particularem per assumptionem particularem. Alio modo per intellectum, qui determinatam formam apprehendit, et eam in effectum producit. Divinus autem intellectus non solum est cognoscitivus suae essentiae, quae est quasi universalis virtus activa; neque etiam tantum universalium, et primarum causarum sed omnium particularium, sicut per supradicta (c. 76.) patet. Potest igitur producere immediate omnem effectum, quem producit quodcumque particulare agens.

Amplius: cum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet quod ille qui immediate substantiam rei producit, possit immediate circa ipsam rem operari quaecumque ad substantiam ipsius consequuntur; generans enim quod dat formam dat omnes proprietates, et motus consequentes. Ostensum est autem supra (Lib. II. c. 21.) quod Deus in prima rerum institutione omnes res per creationem immediate in esse produxit. Potest igitur immediate unamquamque rem producere, sive movere ad aliquem effectum absque mediis causis.

Item: ordo rerum profluit a Deo in res, secundum quod praeexcogitatus in intellectu ipsius; sicut videmus in rebus humanis quod princeps civitatis ordinem apud se praemeditatum omnibus imponit. Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem ex necessitate, ut nullum alium ordinem intelligere possit, cum et nos alium ordinem per intellectum apprehendere possimus. Potest enim intelligi a nobis quod Deus hominem absque semine ex terra formet. Potest igitur Deus praeter inferiores causas effectum illis causis proprium operari.

Praeterea: licet ordo rebus inditus a providentia divina bonitatem suo modo repraesentet, non tamen ipsam repraesentat perfecte, cum non pertingat bonitas creaturae ad aequalitatem bonitatis divinae. Quod autem non repraesentatur perfecte per aliquod exemplatum, potest iterum, praeter hoc, alio modo repraesentari. Repraesentatio autem divinae bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo, ut supra (c. 20.) ostensum est. Non est igitur voluntas divina determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, ut non possit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediate absque aliis causis.

Adhuc: universa creatura magis est Deo subdita quam corpus humanum sit subditum animae ejus: nam anima est corpori proportionata ut forma ipsius; Deus autem omnem proportionem creaturae excedit. Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid, et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem, vel aegritudinem absque actione principiorum corporeorum, quae sunt nata in corpore aegritudinem, vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quae natae sunt secundum naturam illum effectum producere.

Praeterea: secundum naturae ordinem virtutes activae elementorum sub virtutibus activis corporum coelestium ordinantur. Proprium autem effectum virtutum elementorum interdum virtus coelestis efficit absque actione elementi, sicut patet cum sol calefacit absque ignis actione. Multo igitur magis et divina virtus absque actione causarum creatarum potest producere proprios effectus earum.

Si autem quis dicat, quod cum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius, ut praeter ordinem ab ipso institutum

operetur in rebus effectus absque propriis causis producendo, ex ipsa rerum natura refelli potest. Ordo enim inditus rebus a Deo, secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique, vel secundum id quod est semper. Multa enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper, nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiae indispositionem, vel propter aliquod fortius agens: sicut cum natura in homine generat digitum sextum. Non autem propter hoc deficit, aut mutatur providentiae ordo: nam et hoc ipsum quod naturalis ordo institutus secundum ea quae sunt frequenter quandoque deficiat, providentiae subest divinae. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione providentiae divinae; multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest sine suae providentiae praejudicio, praeter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo. Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum: nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subjecta est voluntati, quam ex hoc quod quandoque ipse praeter naturae ordinem aliquid operatur. Ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit ab eo, et non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem. Nec debet haec ratio frivola reputari, quod Deus aliquid faciat in natura ad hoc quod se mentibus humanis manifestet, cum supra (c. 17.) ostensum sit, quod omnes creaturae corporales ad naturam intellectualem ordinentur quodammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio, ut in superioribus est ostensum. Non est ergo mirum si ad cognitionem de Deo intellectuali naturae praebendam fit aliqua immutatio in substantia corporali.

CAPUT C.

QUOD EA QUAE DEUS FACIT PRAETER NATURAE ORDINEM NON SUNT CONTRA NATURAM.

Considerandum tamen videtur, quod, licet Deus interdum praeter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam. Cum enim Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum, et activum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicujus agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo agente, non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formae quae corrumpitur per hujusmodi actionem: cum enim generatur ignis, et corrumpitur aër igne agente, est generatio et corruptio naturalis. Quidquid igitur a Deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicujus naturae.

Adhuc: cum Deus sit primum agens, ut supra (Lib. I. c. 13. et II. c. 6.) ostensum est, omnia quae sunt post ipsum sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta, ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso; unde talis instrumenti materia et forma esse debet, ut sit competens actioni quam intendit principale agens; et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali

agente, sed est ei maxime conveniens. Neque ergo est contra naturam, cum res creatae moventur qualitercumque a Deo; sic enim institutae sunt, ut ei deserviant.

Praeterea: in agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quod motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet secundum proprietatem suae formae. Non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione coelestis corporis; licet naturalis motus aquae sit solum ad unam partem, scilicet ad medium. Multo igitur magis quidquid a Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum, aut contra naturam.

Item: prima mensura essentiae, et naturae cujuscumque rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Cum autem per mensuram de unaquaque re sumatur judicium, oportet hoc dici naturale unicuique rei per quod conformatur suae mensurae. Hoc igitur erit naturale unicuique rei quod ei a Deo inditum est. Ergo, etsi adhuc eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.

Amplius: omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem, ut ex praemissis (Lib. II. c. 24.) patet: unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinae artis. Non est autem contra rationem artificii, si artifex aliter aliquid operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam, si Deus in rebus naturalibus aliquid operetur aliter, quam consuetus cursus naturae habet.

Hinc est quod Augustinus dicit: Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit, quia id est naturale cuique rei quod facit, a quo est omnis modus, numerus, et ordo naturae.

CAPUT CI.

DE MIRACULIS.

(I. part. quaest. CV. art. 8.).

Haec autem quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, miracula dici solent. Admiramur enim aliquid, cum effectum videntes, causam ignoramus. Et quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita, et a quibusdam ignota, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum aliqui mirantur, et aliqui non mirantur: astrologus enim non miratur videns eclipsym solis, quia cognoscit causam; ignarus autem hujus scientiae necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quoad illum. Illud ergo simpliciter mirum est, quod habet causam simpliciter occultam, et hoc sonat nomen miraculi, ut scilicet sit de se admiratione plenum, non quoad hunc, vel illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus. Probatum est enim supra (c. 47.), quod ejus essentiam nullus homo in statu hujus vitae intellectu capere potest. Illa igitur proprie miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatum in rebus.

Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula illa tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest, sicut quod duo corpora sint simul, quod sol retrocedat,

aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter praebeat; et inter haec etiam ordo attenditur: nam quanto majora sunt illa quae Deus operatur, et quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum majus est, sicut majus est miraculum quod sol retrocedat, quam quod mare dividatur.

Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturae est quod aliquod animal vivat, videat, et ambulet; sed quod post mortem vivat, post caecitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, haec natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur, secundum quod id quod fit magis est a facultate naturae remotum.

Tertius autem gradus miraculorum est cum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque principiis naturae operantibus, sicut cum aliquis a febre curabili per naturam divina virtute curatur, ut cum pluit sine operatione principiorum naturae.

CAPUT CII.

QUOD SOLUS DEUS FACIT MIRACULA.

(I. part. quaest. CX. art. 4.).

Ex praemissis autem ostendi potest, quod miracula facere solus Deus potest. Quod enim est sub ordine totaliter constitutum non potest praeter ordinem illum operari. Omnis autem creatura constituta est sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari: quod est miracula facere.

Item: quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum, licet possit esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit, sicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum, vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Omnis autem creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. Quidquid igitur virtute cujuscumque creaturae fiat, non potest dici miraculum proprium, etsi sit mirum virtutem illius creaturae non comprehendenti. Quod autem fit virtute divina, quae, cum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

Amplius: omnis creatura in sua actione requirit subjectum aliquod in quod agat; solius enim Dei est ex nihilo aliquid facere, ut supra ostensum est (Lib. II. c. 21.). Nihil autem quod requirat in sua actione subjectum potest agere, nisi in illa ad quae subjectum illud est in potentia: hoc enim agens in subjectum aliquod operatur ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura sicut nec creare potest, ita nec agere in aliqua re, nisi quod est in potentia illius rei. Fiunt autem multa miracula divinitus, dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei, sicut quod mortuus reviviscat, quod sol retrocedat, quod duo corpora sint simul. Haec igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

Adhuc: subjectum in quod agitur ordinem habet et ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum, et ad actum in quem reducitur. Sicut ergo subjectum aliquod est in potentia ad aliquem determinatum actum, et non ad quemlibet, ita non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per

agens aliquod determinatum. Requiritur enim agens diversimode ad reducendum in diversum actum: nam cum aër sit in potentia ignis, et aqua, alio agente fit actu ignis, et alio aqua. Similiter etiam patet quod materia corporalis in actum aliquem perfectum non reducitur a sola virtute universaliter agente, sed oportet esse aliquod agens proprium per quod determinetur impressio universalis virtutis ad determinatum effectum. In actum autem minus perfectum potest reduci materia corporalis sola virtute universali, absque particulari agente. Animalia enim perfecta non generantur ex sola virtute coelesti, sed requiritur determinatum semen; ad generationem vero quorumdam imperfectorum animalium sola virtus coelestis sufficit sine semine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri a causis superioribus universalibus, sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant, sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine semine nascantur. Si autem non sint nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causae inferiores particulares. Cum autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

Amplius: ejusdem rationis esse videtur quod aliquid operetur ex subjecto, et quod operetur id ad quod est in potentia subjectum, et quod ordinate operatur per determinata media. Nam subjectum non fit in propinqua potentia ad ultimum, nisi cum fuerit actu in medio, sicut cibus non est statim in potentia caro, sed cum fuerit conversus in sanguinem. Omnis autem creatura necesse habet uti subjecto ad hoc quod aliquid faciat; nec potest facere nisi ad quod subjectum est in potentia, ut ostensum est (Lib. II. c. 21.). Ergo non potest facere aliquid, nisi subjectum reducat in actum per determinata media. Miracula igitur, quae fiunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturae fieri non possunt.

Adhuc: inter species motus ordo quidam naturalis attenditur. Nam primus motuum est motus localis, unde et causa aliorum exsistit. Primum enim in quolibet genere causa invenitur eorum quae in illo genere consequuntur. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem, vel alterationem necesse est ut producatur. Oportet igitur quod per aliquid localiter motum hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta non sunt miraculosi: corpora enim non operantur nisi naturaliter. Non igitur substantiae creatae incorporeae possunt aliquâ miracula facere propria virtute, et multo minus substantiae corporeae, quarum omnis actio naturalis est. Solius igitur Dei est miracula facere: ipse enim est superior ordine quo universa continentur, sicut a cujus providentia totus hic ordo fluit. Ejus etiam virtus, cum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum, neque ad hoc quod effectus ipsius producatur aliquo determinato modo vel ordine.

Hinc est quod (Psal. CXXXV. 4.) dicitur de Deo: *Qui facit mirabilia magna solus.*

CAPUT CIII.

QUOMODO SUBSTANTIAE SPIRITUALES ALIQUA MIRACULA OPERENTUR QUAE TAMEN NON SUNT VERE MIRACULA.

(I. part. quaest. CX. art. 4.).

Fuit autem positio Avicennae (De anima, sexto c. 2. et octavo c. ult.) quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicujus effectus, quam contrariis agentibus in natura: unde ponit quod ad apprehensionem praedictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicujus infirmi, absque aliquo corporeo agente medio. Cujus quidem signum ab anima nostra accipit, quae cum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus; sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet, si esset trabes illa posita super terram, unde casum timere non posset. Manifestum est etiam quod ad solam apprehensionem animae calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus, vel iratis; aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam aegritudinem, puta febrem, vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit, quod si anima sit pura, non subjecta corporalibus passionibus, et fortis in sua apprehensione, obedit apprehensioni ejus non solum corpus proprium, sed etiam exteriora corpora; adeo quod ad ejus apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid hujusmodi aliud accidat, et hoc ponit esse causam fascinationis, quia si anima alicujus vehementer affecta in malevolentia habet impressionem nocumenti in aliquem, maxime puerum, qui propter corporis teneritudinem est facile susceptivus impressionis. Unde vult quod multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas, vel motores orbium, sequatur aliquis effectus in istis inferioribus absque actione alicujus corporalis agentis.

Haec autem positio satis consona est aliis suis positionibus. Ponit enim quod omnes formae substantiales effluant in haec inferiora a substantia separata, et quod corporalia agentia non sint nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati. Quod quidem non est verum, secundum Aristotelis doctrinam, qui probat in septimo Metaph. (t. c. 28. et seq.) quod formae quae sunt in materia non sunt a formis separatis, sed a formis quae sunt in materia: sic enim invenitur similitudo inter faciens et factum.

Exemplum etiam, quod sumitur de impressione animae in corpus, non multum adjuvat ejus intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis, nisi apprehensioni adjuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii, vel timoris, aut concupiscentiae, aut alterius passionis. Hujusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo consequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquam: unde adhuc remanet quod apprehensio substantiae spiritualis non alterat corpus nisi mediante motu locali.

Quod autem de fascinatione inducit, non ob hoc accidit, quia apprehensio unius immediate immutat corpus alterius, sed quia mediante motu cordis immutat corpus conjunctum, cujus immutatio pervenit ad oculum, a quo infici potest aliquid extrinsecum, praecipue si sit facile immutabile, sicut etiam oculus menstruatae inficit speculum.

Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente, ut exeat in actum alicujus formae, nisi per motum localem alicujus corporis. Est enim hoc in virtute substantiae spiritualis creatae, ut corpus obediat sibi ad motum localem; movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos, sicut ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiae spirituales creatae non faciant miracula propria virtute.

Dico autem propria virtute, quia nihil prohibet hujusmodi substantias, in quantum agunt in virtute divina, miracula facere: quod etiam ex hoc videtur quod unus ordo angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit, ad miracula facienda, qui etiam dicit, quod quidam sancti miracula interdum faciunt ex potestate, non solum ex intercessione.

Considerandum tamen est, quod cum res aliquas naturales, vel angeli, vel daemones adhibeant ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suae virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid ultra propriam virtutem, in quantum agit in virtute principalis agentis: serra enim, aut securis non potest facere lectum, nisi in quantum agunt ut motae ab arte ad talem effectum, nec calor naturalis posset carnem generare nisi virtute animae vegetabilis, quae utitur ipso quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus ex hoc quod spirituales substantiae eis utuntur quasi instrumentis quibusdam.

Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen nobis redduntur dupliciter. Uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales causae modo nobis inconsueto ad effectus proprios apponuntur: unde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, cum ab aliis non percipitur qualiter operantur. Alio modo, ex hoc quod causae naturales appositae ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum: et hoc magis accedit ad rationem miraculi.

CAPUT CIV.

QUOD OPERA MAGORUM NON SUNT SOLUM EX IMPRESSIONE COELESTIUM CORPORUM.

Fuerunt autem quidam dicentes, quod hujusmodi opera nobis mirabilia, quae per artes magicas fiunt, non ab aliquibus spiritualibus substantiis fiunt, sed ex virtute coelestium corporum. Cujus signum videtur quod ab exercentibus hujusmodi opera stellarum certus situs consideratur. Adhibentur etiam quaedam herbarum, et aliarum corporalium rerum auxilia, quasi ad

praeparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis coelestis.

Hoc autem expresse apparentibus adversatur. Cum enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum causari, ut supra (c. 84.) probatum est, impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturae ex virtute coelestis corporis causentur. In hujusmodi autem operationibus magorum apparent quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera. Redduntur enim responsa de furtis sublatis, et de aliis hujusmodi; quod non posset fieri nisi per intellectum. Non est igitur verum omnes hujusmodi effectus ex sola virtute coelestium corporum causari.

Praeterea: ipsa loquela proprius actus est rationalis creaturae. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in praedictis operationtbus, et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod hujusmodi fiant sola virtude coelestium corporum.

Si quis autem dicat, quod hujusmodi apparentiae non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum, hoc quidem primo non videtur manifestum. Non enim alicui apparent formae imaginatae quasi res verae, nisi fiat alienatio ab exterioribus speciebus, quia non potest esse quod similitudinibus intendatur tamquam rebus nisi ligato naturali judicatorio sensu. Hujusmodi autem collocutiones, et apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus exterioribus. Non est igitur possibile quod hujusmodi visa, vel audita sint secundum imaginationem tantum.

Deinde: ex quibusdam formis imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus; quod etiam in somniis patet, in quibus etsi sit aliqua praefiguratio futurorum, non tamen quicumque videns somnia eorum significata intelligit. Per hujusmodi autem visa, vel audita, quae apparent in operibus magorum, plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quae sui intellectus facultatem excedunt, sicut revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum; et quandoque etiam de aliquibus documentis scientiae alicujus vera respondentur. Oportet ergo quod vel illi apparentes, et colloquentes non videant secundum imaginationem tantum, vel saltem quod hoc fiat virtute alicujus intellectus superioris, quod homo per hujusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur, et non fiat hoc virtute solum coelestium corporum.

Adhuc: quod virtute coelestium corporum fit, est effectus naturalis: nam formae naturales sunt quae in inferioribus causantur ex virtute coelestium corporum. Quod igitur nulli rei potest esse naturale, non potest fieri virtute coelestium corporum. Quaedam autem talia fieri dicuntur per operationes praedictas, sicut quod ad praesentiam alicujus, quaecumque sera ei pandatur, quod aliquis invisibilis reddatur, et multa hujusmodi quae narrantur. Non est igitur possibile hoc fieri virtute coelestium corporum.

Amplius: cuicumque virtutute coelestium corporum confertur quod posterius est, confertur etiam ei quod prius est. Moveri autem ex se consequitur ad habere animam; animatorum enim proprium est quod moveant seipsa. Impossibile est igitur fieri virtute coelestium corporum quod aliquod inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur, quod aliqua statua per se moveatur, aut vocem emittat. Non est ergo possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute coelesti.

Si autem dicatur, quod statua illa sortitur aliquod principium vitae virtute coelestium corporum, hoc est impossibile. Principium enim vitae in om-

nibus viventibus est forma substantialis. Vivere enim est esse viventibus, ut Philosophus dicit in secundo De anima. Impossibile est autem quod aliquid recipiat aliquam formam substantialem de novo, nisi amittat formam quam prius habuit: generatio enim unius est corruptio alterius. In fabricatione autem alicujus statuae non adjicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solum secundum figuram, quae est accidens: manet enim forma cupri, vel alicujus hujusmodi. Non est igitur possibile quod hujusmodi statuae sortiantur aliquod principium vitae.

Adhuc: si aliquid per principium vitae moveatur, necesse est quod habeat sensum. Vivens enim est sensus, vel intellectus. Intellectus autem in generabilibus et corruptibilibus non est sine sensu; sensus autem non potest esse ubi non est tactus: nec tactus sine organo medie temperato: talis autem temperies non invenitur in lapide, vel cera, vel metallo ex quo fit statua. Non est igitur possibile quod hujusmodi statuae moveantur per principium vitae.

Amplius: viventia perfecta non solum generantur virtute coelesti, sed etiam ex semine: homo enim generat hominem, et sol. Quae vero virtute coelesti sine semine generantur sunt animalia generata ex putrefactione, quae inter alia ignobiliora sunt. Si igitur per virtutem coelestem solam hujusmodi statuae sortiuntur principium vitae, per quod moveant seipsas; oportet eas esse ignobilissima inter animalia; quod tamen esset falsum, si per principium vitae intrinsecum operarentur: nam in earum actibus apparent nobiles operationes cum respondeant de occultis. Non est igitur possibile quod operentur, vel moveantur per principium vitae.

Item: effectum naturalem virtute coelestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione. Etsi enim aliquo artificio ars operetur ad generationem ranarum, vel aliquorum hujusmodi, contingit tamen generari ranas absque omni artificio. Si ergo virtute coelestium corporum hujusmodi statuae quae per artem necromanticam fiunt sortiantur principium vitae, erit invenire generationem talium absque hujusmodi arte. Hoc autem non invenitur. Manifestum est igitur quod hujusmodi statuae non habent principium vitae, neque moventur virtute coelestis corporis.

Per hoc autem excluditur positio Hermetis, qui sic dixit, ut Augustinus refert in octavo De civit. Dei (c. 23.): « Deus sicut effector est deorum coelestium, ita homo fictor est deorum qut in templis sunt humana proximitate contenti; statuas dico animatas sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias easque de somniis et multis aliis rebus praedicentes, imbecillitates hominibus facientes, eosque curantes, tristitiam, laetitiamque dantes pro meritis ».

Haec autem positio auctoritate divina destruitur. Dicitur enim (Psal. CXIII. 4. et 5.): *Simulacra gentium, argentum et aurum, opera manuum hominum: os habent et non loquentur;* et (CXXXIV. 17.): *Neque enim est spiritus in ore ipsorum.*

Non videtur autem omnino negandum quin in praedictis ex virtute coelestium corporum aliquid virtutis esse possit, ad illos tamen solos effectus quos virtute coelestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

CAPUT CV.

UNDE MAGORUM OPERATIONES EFFICACIAM HABEANT.

Investigandum autem relinquitur unde artes magicae efficaciam habeant: quod quidem facile perpendi potest, si modus operationis earum attendatur. In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus producendos. Vox autem, in quantum est significativa, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu, vel ex intellectu proferentis, vel ex intellectu ejus ad quem profertur. Ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantae virtutis, quod sua conceptione res possit causare; quam quidem conceptionem vocis officio producendis effectibus quodammodo praesentat. Ex intellectu autem ejus ad quem sermo dirigitur, sicut cum per significationem vocis in intellectum receptam audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quod voces illae significativae a magis prolatae efficaciam habeant ex intellectu proferentis. Cum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diversitas essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum hujus dispositionis invenitur, quod ejus cognitio ex rebus causetur magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei, et dicentur aequivoce homines.

Amplius: virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod hujusmodi operationes magicas efficiant. Non igitur est in eis ad hujusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola.

Si quis autem dicat, quod hujusmodi homines a sua nativitate ex virtute stellarum sortiuntur prae ceteris virtutem praedictam, ita quod quantumcumque alii instruantur qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in hujusmodi operibus esse non possunt: primo quidem dicendum est, quod corpora coelestia super intellectum imprimere non possunt, ut supra (c. 84.) ostensum est. Non igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicujus hanc virtutem, quod repraesentatio suae conceptionis per vocem sit alicujus effectiva.

Si autem dicatur, quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur, super quam possunt corpora coelestia imprimere, cum hujusmodi operatio sit per organum corporale; hoc non potest esse quantum ad omnes effectus qui per hujusmodi artes fiunt: ostensum est enim quod non possunt omnes hujusmodi effectus virtute stellarum produci. Ergo neque ex virtute stellarum aliquis sortiri potest hanc virtutem, ut eosdem effectus producat.

Relinquitur igitur quod hujusmodi effectus compleantur per aliquem intellectum, ad quem sermo proferentis hujusmodi voces dirigitur.

Hujus autem signum est, nam hujusmodi significativae voces, quibus magi utuntur, invocationes sunt, supplicationes, adjurationes, aut etiam imperia quasi ad alterum colloquentis.

Item: in observationibus hujus artis utuntur quibusdam caracteribus, et figuris determinatis. Figura autem nullius actionis principium est, neque passionis; alias mathematica corpora essent activa et passiva. Non ergo potest

per figuras determinatas disponi materia ad aliquem effectum naturalem suscipiendum. Non ergo utuntur magi signis aliquibus quasi dispositionibus. Relinquitur ergo quod utuntur eis quasi signis: neque enim est aliud determinatum dare. Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent igitur magicae artes efficaciam ab alio ingelligente ad quem sermo magi dirigitur.

Si quis autem dicat, quod figurae aliquae appropriantur aliquibus coelestium corporum, et ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum coelestium corporum impressiones suscipiendas, videtur non rationabiliter dici. Non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendam impressionem agentis, nisi per hoc quod est in potentia. Illa ergo tantum determinant ipsum ad specialem impressionem suscipiendam, per quae in potentia fit quodammodo. Per figuras autem non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam formam, quia figura abstrahit secundum suam rationem ab omni materia, et forma sensibili, cum sit quoddam mathematicum Non ergo per figuras, et caracteres determinatur aliquod corpus ad suscipiendam aliquam influentiam coelestis corporis.

Praeterea: figurae aliquae appropriantur corporibus coelestibus ut effectus ipsorum: nam figurae inferiorum corporum causantur a corporibus coelestibus. Praedictae autem artes non utuntur caracteribus, aut figuris quasi effectibus coelestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. Appropriatio igitur figurarum ad aliqua coelestia corpora nihil ad propositum facere videtur.

Item: per figuras non disponitur aliqualiter materia naturalis ad formam, ut ostensum est. Corpora igitur in quibus sunt impressae hujusmodi figurae sunt ejusdem habilitatis ad recipiendam influentiam coelestem cum aliis corporibus ejusdem speciei. Quod autem aliquid agat in unum eorum quae sunt aequaliter disposita propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud, non est operantis per necessitatem naturae, sed per electionem. Patet ergo quod hujusmodi artes figuris utentes ad effectus aliquos producendos non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente.

Hoc etiam demonstrat et ipsum nomen quod talibus figuris imponunt, caracteres eos dicentes. Caracter enim signum est, in quo datur intelligi quod figuris hujusmodi non utuntur nisi ut signis exhibitis alicui intellectuali naturae. Quia vero figurae in artificialibus sunt quasi formae specificae, nihil prohibet quin etiam constitutionem figurae, quae dat speciem imagini, possit aliquis dicere quod consequatur aliqua virtus ex influentia coelesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed de litteris quibus inscribitur aliquid in imagine, et aliis caracteribus, nihil aliud potest dici, quam quod signa sunt: unde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum.

Quod etiam ostenditur per sacrificia, prostrationes, et alia hujusmodi, quibus utuntur; quae non possunt esse nisi signa reverentiae exhibitae alicui intellectuali naturae.

CAPUT CVI.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS QUAE PRAESTAT EFFICACIAM MAGICIS OPERIBUS NON EST BONA SECUNDUM UTRUMQUE ESSE.

Est autem ulterius inquirendum, quae sit haec intellectualis natura cujus virtute tales operationes fiunt. Et primo quidem apparet quod non sit bona, et laudabilis. Praestare enim patrocinium aliquibus quae sunt contraria virtuti non est alicujus intellectus bene dispositi. Hoc autem fit ex hujusmodi artibus; fiunt enim plerumque adulteria, furta, homicidia, et alia hujusmodi maleficia procurando. Unde utentes his artibus malefici vocantur. Non est ergo bene disposita secundum virtutem intellectualis natura cujus auxilio hujusmodi artes innituntur.

Item: non est intellectus bene dispositi secundum virtutem, familiarem esse, et patrocinium exhibere sceleratis, et non quibuslibet optimis viris. Hujusmodi autem artibus utuntur plerumque homines scelerati. Non est igitur intellectualis natura, cujus auxilio haec artes efficaciam habent, bene disposita secundum virtutem.

Adhuc: intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quae sunt hominis propria bona, quae sunt bona rationis; abducere igitur ab istis, pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi. Per hujusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quae sunt scientiae, et virtutes, sed in quibusdam minimis, sicut in inventione furtorum, et deprehensione latronum, et his similibus. Non igitur substantiae intellectivae quarum auxilio hae artes utuntur sunt bene dispositae secundum virtutem.

Amplius: in operationibus praedictarum artium illusio quaedam videtur et irrationabilitas. Requirunt enim hujusmodi artes hominem re venerea non attrectatum, cum tamen plerumque adhibeatur ad illicitos concubitus conciliandos. In operationibus autem intellectus bene dispositi nihil irrationabile, et sibi diversum apparet. Non igitur hujusmodi artes utuntur patrocinio intellectus bene dispositi secundum virtutem.

Praeterea: non est bene dispositus secundum intellectum qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in istis artibus: nam aliqui in exsecutione harum leguntur innocentes pueros occidisse. Non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

Item: bonum proprium intellectus est veritas. Cum igitur boni sit bonum adducere, cujuslibet intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem. In operibus autem magorum pleraque fiunt quibus ludificentur homines, et decipiantur. Intellectus igitur cujus auxilio utuntur non est bene dispositus secundum morem.

Adhuc: intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Magi autem in suis invocationibus utuntur quibusdam mendaciis, quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur; comminantur enim quaedam impossibilia, sicut quod nisi ille qui invocatur opem ferat, invocans coelum comminuet, aut sidera deponet, ut narrat Porphyrius in epistola ad Anebontem (ap. S. Aug. decimo De civ. Dei c. 11.). Illae igitur intellectuales

substantiae, quibus adjuvantibus operationes magorum perficiuntur, non videntur bene dispositae secundum intellectum.

Amplius: non videtur esse habentis intellectum bene dispositum, ut si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferiori; aut si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. Magi autem invocant eos, quorum auxilio utuntur, suppliciter, quasi superiores; cum autem advenerint, imperant eis, quasi inferioribus. Nullo igitur modo videtur quod sint bene dispositi secundum intellectum.

Per hoc autem excluditur Gentilium error, qui hujusmodi operationes diis tribuebant.

CAPUT CVII.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS CUJUS AUXILIO MAGICAE ARTES UTUNTUR NON EST MALA SECUNDUM SUAM NATURAM.

Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intelligentibus quarum auxilio magicae artes operantur. In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam, non tendit per accidens, sed per se, sicut grave deorsum. Sed si hujusmodi intellectuales substantiae essent secundum suam naturam malae, naturaliter in malum tenderent. Non igitur per accidens, sed per se tenderent ad malum; hoc autem est impossibile: ostensum est enim supra (c. 16.), quod omnia per se tendunt ad bonum, et nihil tendit ad malum nisi per accidens. Non igitur hujusmodi intellectuales substantiae sunt secundum suam naturam malae.

Adhuc: quidquid est in rebus, oportet quod causa vel causatum sit; alioquin ad alia ordinem non haberent. Aut igitur hujusmodi substantiae sunt causae tantum, aut etiam causata. Si tantum causae, malum non potest esse causa alicujus, nisi per accidens, ut supra (c. 14.) ostensum est; omne autem quod est per accidens, oportet reduci ad id quod per se est; oportet igitur quod in eis sit aliquid prius quam eorum malitia, per quod sint causae. Prius autem in unoquoqne est ejus natura et essentia. Non igitur secundum suam naturam sunt malae hujusmodi substantiae. Idem etiam sequitur si sint causata. Nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum. Malum ergo non potest esse effectus alicujus causae, nisi per accidens. Quod autem causatur per accidens tantum non potest esse secundum naturam, cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Non est igitur possibile quod hujusmodi substantiae sint malae secundum suam naturam.

Amplius: unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae. Esse autem, in quantum hujusmodi, est bonum; cujus signum est quod omnia esse appetunt. Si igitur hujusmodi substantiae secundum suam naturam essent malae, nullum esse haberent.

Item: ostensum est supra (Lib. II. c. 15.) quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat, et quod primum ens est summum bonum. Cum autem omne agens, in quantum hujusmodi, agat sibi simile, oportet quod ea quae a primo ente sunt, bona sint. Praedictae igitur substantiae, secundum quod sunt, et naturam aliquam habent, non possunt esse malae.

Adhuc: impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni. Cum enim idem sit appetibile et bonum, si aliquid esset

omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile. Unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, quod hoc non sit quasi simpliciter malum, sed quia est malum huic, vel quantum ad hoc; sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic cui est nocivum: unde quod est alii venenum, est alteri cibus. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare, quod est proprium hujus, est contrarium bono particulari, quod est proprium alterius; sicut calor, qui est bonum ignis, est contrarius frigori quod est bonum aquae, et destruit ipsum. Illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter, impossibile est quod neque secundum hunc modum possit naturaliter dici malum. Tale autem est omnis intellectus: nam ejus bonum est in propria operatione, quae est universalium et eorum quae sunt simpliciter. Non est igitur possibile quod aliquis intellectus sit secundum suam naturam malus, non solum simpliciter, sed nec secundum quid.

Item: in unoquoque habente intellectum naturali ordine intellectus movet appetitum: proprium enim objectum voluntatis est bonum intellectum; bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum; sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem; quod autem est praeter hoc, malum est. Naturali igitur ordine substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illae substantiae intellectuales, quarum auxilio magicae artes utuntur, sint naturaliter malae.

Praeterea: cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter sicut in proprium objectum, et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi intellectus ejus naturaliter erret circa judicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse: falsa enim judicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam, nam bonum intellectus, et ejus finis naturalis, est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in judicio veri decipiatur. Neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

Adhuc: nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui objecti, nisi propter aliquem defectum, aut corruptionem suam; cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis objecti ordinetur: sicut visus non deficit a cognitione coloris, nisi aliqua corruptione circa ipsum exsistente. Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam, quia natura intendit esse ad perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficiat a recto judicio sui objecti. Proprium autem objectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere.

Hoc etiam auctoritate sacrae Scripturae confirmatur; dicitur enim (I. Timoth. IV. 4.): *Omnis creatura bona:* unde (Gen. I. 31.): *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum ponentium hujusmodi substantias intellectuales, quas daemones consueto nomine dicimus vel diabolos, esse naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat in epistola ad Anebontem, dicens, quosdam opinari esse quoddam spiritum genus, cui exaudire magos sit proprium, natura fallax, omniforme,

simulans deos, et homines, et animas defunctorum: et hoc est quod efficiat haec omnia quae videntur esse vel bona, vel prava, ceterumque circa ea quae vere sunt bona nihil opitulari; immo vero ista nec nosse, sed et mala consiliare, et insimulare, atque impedire, et invidere virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus; gaudere nidoribus adulationibus capi.

Haec quidem Porphyrii verba malitiam daemonum, quorum auxilio artes magicae utuntur, satis aperte declarant. In hoc autem solo reprehensibilia sunt, quod hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

CAPUT CVIII.

RATIONES QUIBUS PROBARI VIDETUR QUOD IN DAEMONIBUS NON POSSIT ESSE PECCATUM.

Si autem in daemonibus non est naturalis malitia; ostensum autem est (c. 106.) eos esse malos; necessario relinquitur quod sint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit; videtur enim omnino hoc impossibile esse. Ostensum est in secundo (c. 70. et 90.) nullam substantiam intellectualem esse corpori naturaliter unitam nisi animam humanam, vel secundum quosdam, animas corporum coelestium, de quibus inconveniens est aestimare quod sint malae, cum motus coelestium corporum sit ordinatissimus, et totius ordinis naturalis quodam modo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia praeter intellectum utitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quod in hujusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva nisi intellectus. Quidquid igitur cognoscunt, intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat; ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore, quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum; unde nisi in apprehensione boni erretur, non potest esse in voluntate peccatum. Videtur igitur quod in hujusmodi substantiis non possit esse voluntatis peccatum.

Adhuc: in nobis peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur judicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hae autem passiones in daemonibus esse non possunt, quia hae passiones sunt partis sensitivae, quae nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur hujusmodi substantiae separatae habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

Amplius: nulla virtus cognoscitiva circa proprium objectum decipitur, sed solum circa extraneum: visus enim non decipitur in judicio colorum; sed dum homo per visum judicat de sapore, vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem objectum intellectus est quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat; sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendat formas rerum permixtas phantasmatibus, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus corpori non unitis, quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod in substantiis separatis accidat error in cognitione: ergo neque peccatum voluntatis.

Item: in nobis falsitas accidit ex operatione intellectus componentis et dividentis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensae aliquid componit. In operatione autem intellectus, qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis. Quod quidem contingit in quantum intellectus noster non statim, sed cum quodam informationis ordine ad cognoscendam quidditatem alicujus rei pertingit; sicut cum primum apprehendimus animal, et dividentes per oppositas differentias, altera relicta, unam generi opponimus, quousque perveniamus ad diffinitionem speciei: in quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis, quod non est generis differentia. Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud: quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra (Lib. II. c. 101.) ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione hujusmodi substantiarum: unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

Praeterea: cum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum, impossibile videtur id cujus est singulariter unum solum bonum, quod in appetitu erret; et propter hoc, etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in exsecutione appetitus, nunquam peccatum accidit in appetitu naturali: semper enim lapis tendit deorsum, sive perveniat, sive impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo, quia cum sit natura nostra composita ex spirituali, et corporali, sunt in nobis plura bona. Aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, et aliud secundum sensum, vel etiam secundum corpus. Horum autem diversorum quae sunt hominis bona ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principale, ad principalius referendum est: unde peccatum voluntatis in nobis accidit cum tali ordine non servato appetimus id quod est nobis bonum secundum quid, contra id quod est bonum simpliciter. Talis autem compositio et diversitas bonorum non est in substantiis separatis; quin immo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur.

Adhuc: in nobis peccatum voluntatis accidit ex superabundantia, vel ex defectu, in quorum medio virtus consistit. Unde in his in quibus non est accipere superabundantiam et defectum, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare: nullus enim peccare potest in appetendo justitiam, nam ipsa justitia medium quoddam est. Substantiae autem intellectuales separatae non possunt appetere nisi bona intellectualia. Ridiculum enim est dicere, quod bona corporalia appetant qui secundum suam naturam incorporei sunt, aut bona sensibilia, quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam, nam secundum se media sunt superabundantiae et defectus, sicut verum medium est inter duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus: unde sensibilia et corporalia bona in medio sunt, prout secundum rationem sunt. Non videtur igitur quod substantiae intellectuales separatae secundum voluntatem peccare possint.

Amplius: magis a defectibus remota videtur substantia incorporea, quam corporalis. In substantiis autem corporeis, quae sunt a contrarietate remotae, nullus defectus accidere potest, scilicet in corporibus coelestibus; multo igitur minus in substantiis separatis, et a contrarietate remotis, et a materia, et a

motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

CAPUT CIX.

QUOD IN DAEMONIBUS POSSIT ESSE PECCATUM ET QUALITER.

Quod autem in daemonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex auctoritate sacrae Scripturae: dicitur enim (I. Joan. III. 8.) quod *diabolus ab initio peccat;* et (Joan. VIII. 44.) de diabolo dicitur quod *est mendax, et pater mendacii,* et quod *homicida erat ab initio;* et (Sapient. II. 24.) dicitur, quod *invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.*

Si quis autem sequi vellet Platonicorum positiones, facilis esset via ad solvendum praedicta. Dicunt enim, daemones esse animalia corpore aërea, et sic cum habeant sibi corpora unita, potest in eis etiam esse pars sensitiva; unde et passiones quae nobis sunt causa peccati, eis attribuunt, scilicet iram, et odium, et alia hujusmodi: propter quod dicit Apulejus (ap. S. Aug. octavo De civ. Dei c. 19.) quod sunt animo passiva.

Propter hoc etiam quod uniti corporibus esse perhibentur secundum positiones Platonis, forte posset in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus: nam, secundum Platonem (De legib.), etiam anima sensitiva incorruptibilis est: unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus; et sic nihil prohibet operationem sensitivae animae inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita, et per consequens passiones; et sic manet in eis eadem radix peccandi quae est in nobis.

Sed utrumque praemissorum est impossibile. Quod enim non sint aliquae aliae substantiae intellectuales unitae corporibus praeter animas humanas, ostensum est supra (Lib. II. c. 91.) Quod autem operationes sensitivae animae non possint esse sine corpore, hinc apparet quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio una sensus, sicut corrupto oculo, visio deficit: propter quod corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet quod animal moriatur. Ad evidentiam autem praemissae dubitationis considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus, ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis; sicut quum tibia deficit propter suam curvitatem ab exsecutione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, quum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cujus objectum est bonum ut finis. Quaelibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, et non potest contrarium hujus velle. In illo igitur volente nullum potest peccatum voluntatis accidere cujus bonum est ultimus finis; quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub ejus ordine omnes alii fines continentur. Hujusmodi autem volens est Deus, cujus esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest. In quocumque autem alio volente, cujus proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, ita quod contrarium hujus velle non

possit, non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem, quod ab eo deficere non possit, quum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quae voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur; quae autem voluntate carent non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem seipsis. Potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini; et, quia ex fine necesse est ut regulae actionis sumantur, necesse est ut ex seipsa (in qua finem constituit) alia regulariter disponeret et ut ejus voluntas ab alio superiori non regularetur; hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod appetit Dei aequalitatem; non quidem ut bonum suum esset divino bono aequale; hoc enim in intellectu ejus cadere non poterat, et hoc appetendo, appeteret se non esse, quum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supradictis (Lib. II. c. 39. et 40.) apparet. Velle autem alios regulare, et voluntatem suam a superiori non regulari est velle praeesse, et quodammodo non subjici, quod est peccatum superbiae; unde convenienter dicitur quod primum peccatum daemonis fuit superbia. Sed, quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ideo ex prima inordinatione voluntatis quae fuit in daemone consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius, et odii ipsius ad Deum, ut resistentem suae superbiae et punientem justissime suam culpam, et invidiae ad hominem, et multa alia hujusmodi.

Considerandum est etiam quod, quum proprium alicujus bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ut ab ordine alicujus superiorum recedat et alterius ordinem non derelinquat, sive sit superior, sive sit inferior; sicut miles, qui ordinatur sub rege et sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis et non regis, aut e converso; sed, si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis et dirigentis voluntatem suam in regem, mala autem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis; ordo enim inferioris principii dependet ab ordine superioris. Substantiae autem separatae non solum ordinantur sub Deo, sed una etiam earum ordinatur sub alia, a prima usque ad ultimam, ut ostensum est (Lib. II. c. 95.); et, quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua de superioribus aut etiam suprema inter omnes peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est; non enim in suo bono quievisset sicut in fine, nisi suum bonum valde perfectum esset. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliquae per propriam voluntatem bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes a divino ordine, quae similiter peccaverunt; aliae vero, servantes in motu suae voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum naturae ordinem, recte recederent. Quomodo vero in bonitate vel malitia immobiliter utrorumque voluntas perseverat, ostendetur (Lib. IV. c. 92. et 93.); hoc enim pertinet ad poenas vel praemia bonorum vel malorum.

Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam quod, in uno homine, sunt plures appetitivae virtutes, quarum una sub altera ordinatur; quod quidem in substantiis separatis non contingit; una tamen earum est sub

altera. Peccatum autem in voluntate contingit, qualitercumque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicujus superioris sub ordine divino manentis, ita in homine uno contingit peccatum dupliciter: uno modo, per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum, quod quidem peccatum est commune sibi et substantiae separatae; alio modo, per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem, puta quando delectabilia carnis, in quae concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis; hujusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

CAPUT CX.

SOLUTIO PRAEMISSARUM RATIONUM.

Sic ergo haec quae objecta sunt non difficile est solvere. Non enim cogimur dicere, quod error fuit in intellectu substantiae separatae, judicando aliquid bonum quod bonum non sit; sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat; cujus quidem considerationis ratio esse potuit voluntas in proprium bonum intrinsece conversa: est enim liberum voluntati in hoc vel in illud magis vel minus converti.

Patet etiam quod non appetiit aliquod bonum nisi unum quod est sibi proprium; sed in hoc fuit peccatum quod praetermisit superius bonum, in quod debuit ordinari; sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis, ita etiam diabolo peccatum fuit in hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

Patet etiam quod medium virtutis praetermisit, in quantum se superiori ordini non subdidit; et sic sibi plus dedit quam debuit, Deo autem minus quam ei deberetur, cui omnia debent esse subjecta ut primae regulae ordinanti. Manifestum enim est quod in peccato illo non est praetermissum medium per superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem justitiae, quae est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones vero nequaquam.

Nec etiam oportet quod si in superioribus corporibus nullus potest esse defectus, quod propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non possit. Corpora enim, et omnia quae ratione carent, aguntur tantum, et non agunt seipsa; non enim sui actus dominium habent: unde non possunt exire a regula primi ipsa agentis et moventis, nisi per hoc quod rectitudinem primae regulae sufficienter suscipere non possunt; quod quidem contingit ex indispositione materiae; et propter hoc superiora corpora, in quibus indispositio materiae locum non habet, nunquam a rectitudine primae regulae deficere possunt. Substantiae vero rationales, sive intellectuales non tantum aguntur, sed etiam agunt se ad proprios actus; quod quidem tanto magis invenitur in eis, quanto perfectior est ipsarum natura: quorum enim natura perfectior, est et perfectior virtus in agendo: unde naturae perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo praedicto, ex hoc scilicet quod seipsis inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes.

CAPUT CXI.

QUOD SPECIALI RATIONE CREATURAE RATIONALES DIVINAE PROVIDENTIAE SUBDUNTUR.

Ex his quidem quae supra determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas prae aliis creaturis: praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis. In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant, ut ex supradictis (c. 110.) patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum; aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operationis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quae operationi subjiciuntur; sicut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiae. Aliter enim operatur medicus ad aegritudinem pellendam, et ad sanitatem conservandam, atque aliter in corporibus diversimode complexionatis: et similiter oportet in regimine civitatis diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui subjiciuntur regimini, et secundum diversa ad quae ordinantur: oportet enim aliter disponi milites ut sint praeparati ad pugnam, et artifices ut bene se habeant circa sua opera. Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur, et alia secundum quam ordinantur ceterae creaturae.

CAPUT CXII.

QUOD CREATURAE RATIONALES GUBERNANTUR PROPTER SEIPSAS, ALIAE VERO IN ORDINE AD EAS.

Primum igitur ipsa cognitio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit, qua sibi propter se provideatur: aliorum vero conditio, quae non habet dominium sui actus, hoc indicat quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis. Quod enim ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet; quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quaeritur propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur; unde oportet quod omnis operationis diligentia, quae circa insrumenta adhibetur, ad principale agens referatur sicut ad finem. Quod autem circa principale agens, vel ab ipso, vel ab alio adhibetur, in quantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur ergo a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae.

Adhuc: quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo. Liber enim est qui sui causa est; quod autem quadam necessitate ad alio agitur ad operandum, servituti subjectus est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subjecta est; sola vero intellectualis natura libera est. In quolibet

autem regimine liberis providetur propter seipsos, servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsas.

Amplius: quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem; sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii ad alia officia deputati, puta ad custodiendos equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis (c. 25.) patet. Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

Item: in quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi nobiliores sunt intellectuales creaturae, quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt per se ad divinam providentiam procuratae, alia vero omnia propter ipsas.

Praeterea: manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu; quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo.

Adhuc: sicut agitur unumquodque cursu naturae, ita natum est agi. Sic autem videmus res cursu naturae currere, quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se: vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur, vel ad suae virtutis exsecutionem et scientiae explicationem ad modum quo artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem, quod est unitum animae intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est ergo quod propter substantias intellectuales omnia alia divinitus providentur.

Amplius: quod aliquis propter se quaerit, semper illud quaerit; quod enim propter se est, semper est: quod vero aliquis propter aliud quaerit, non oportet quod semper illud quaerat, sed secundum quod competit ei propter quod quaeritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex superioribus (Lib. II. c. 23.) est manifestum. Quae igitur semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita; quae autem non semper, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales incorruptibiles maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles; non sunt autem mutabiles nisi secundum electionem. Ergo substantiae intellectuales gubernantur propter se, aliae vero propter ipsas.

Non est autem ei quod praemissis rationibus est ostensum contrarium, quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinantur. Sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, in quantum una deservit alteri, sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis quod deservit cordi. Unde non est contrarium pulmonem esse propter

cor, et propter totum animal; et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales et propter perfectionem universi: si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum.

Similiter etiam praedictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquid corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. Toti autem humanae speciei non potest aliquod corruptibilium deservire, nisi secundum suam speciem totam. Ordo igitur quo corruptibilia ordinantur ad hominem requirit quod individua ordinentur ad speciem.

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsae ulterius non referantur in Deum, et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur, et alia propter ipsas, quia bona quae propter divinam providentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius utilitatem; quae vero aliis dantur, in earum usum ex divina ordinatione cedunt.

Hinc est quod dicitur (Deut. IV. 19.): *Ne videas solem, et lunam, et cetera astra, et errore deceptus adores ea quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub coelo sunt;* et (Psal. VIII. 8.) dicitur: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves et boves universas, insuper et pecora campi;* et (Sap. XII. 18.) dicitur: *Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos.*

Per hoc autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat. Ex divina enim providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur, unde absque injuria eis utitur homo vel occidendo, vel quolibet alio modo; propter quod et Dominus dixit ad Noë (Gen. IX. 3.): *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.*

Si qua vero in sacra Scriptura inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidendo, hoc fit vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata laesio, sive inferentis, sive alterius; vel propter aliquam significationem, sicut Apostolus (I. Cor. IX.) exponit illud de non ligando ore bovis triturantis.

CAPUT CXIII.

QUOD RATIONALIS CREATURA DIRIGITUR A DEO AD SUOS ACTUS, NON SOLUM SECUNDUM ORDINEM AD SPECIEM, SED SECUNDUM QUOD CONGRUIT INDIVIDUO.

Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui.

Omnis enim res propter suam operationem esse videtur; operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur, secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et pro-

visa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae, quia individuum quod gubernatur solum propter speciem non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis manifestum est. Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum.

Adhuc: quaecumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinet ad speciem, non est in istis agere vel non agere; quae enim consequuntur speciem sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationales creaturae actus directionem habent, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Amplius: sicut supra (c. 76.) ostensum est, divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in suis actibus praeter directionem quae pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei; cujus signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variae in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Item: Deus unicuique naturae providit secundum ipsius capacitatem; tales enim singulas creaturas condidit, quales aptas esse cognovit, ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum; habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum, secundum quod congruit diversis individuis, temporibus, et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Praeterea: creatura rationalis sic divinae providentiae subjacet, quod non solum ab ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest; unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere; quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam, non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare; gubernat enim se suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae, in quantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

Item: actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur, non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam in quantum sunt personales actus.

Hinc est quod, licet divinae providentiae omnia subdantur, tamen in Scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur, secundum illud (Psal. VIII. 5.): *Quid est homo, quod memor es ejus aut filius hominis, quoniam visitas eum?* et (I. Cor. IX. 9.): *Numquid de bobus cura est Deo?* Quae quidem ideo dicuntur, quia de humanis actibus Deus curam habet, non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

CAPUT CXIV.

QUOD DIVINITUS HOMINIBUS LEGES DANTUR.

Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari.

Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo, ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo, secundum quod ad individuum pertinent, ut supra ostensum est (c. 113.). Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur; et hoc dicimus legem.

Adhuc: rationalis creatura, ut dictum est, sic divinae providentiae subditur, quod etiam similitudinem quamdam divinae providentiae participat, in quantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit a Deo hominibus legem dari.

Item: quum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem.

Praeterea: illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creaturae est susceptiva legis.

Amplius: quum lex nihil aliud sit quam ratio operis, cujuslibet autem operis ratio a fine sumatur, ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur, sicut inferior artifex ab architectone, et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur, ut ex superioribus patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.

Hinc est quod dicitur (Hier. XXX. 33.): *Dabo legem meam in visceribus eorum;* et (Oseae VIII. 12.): *Scribam ei multiplices leges meas.*

CAPUT CXV.

QUOD LEX DIVINA PRINCIPALITER ORDINAT HOMINEM IN DEUM.

Ex hoc autem sumi potest ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

Manifestum est enim quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit, sicut dux exercitus ad victoriam, et rector civitatis ad pacem. Finis autem quem Deus intendit est ipse-

met Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

Adhuc: lex, sicut dictum est, est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis, rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo; in hoc enim felicitas ejus consistit, ut supra (c. 37.) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit, ut Deo adhaereat.

Amplius: intentio cujuslibet legislatoris est eos quibus legem dat facere bonos; unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum. Illi igitur actus a lege divina praecipue intenduntur qui sunt optimi. Sed, inter omnes humanos actus, illi sunt optimi quibus homo adhaeret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus praecipue lex divina ordinat homines.

Item: illud praecipuum debet esse in lege, ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet, quod homo subditur Deo; non enim aliquis alicujus regis lege arctatur qui ei subditus non est. Hoc igitur praecipuum in divina lege esse debet, ut mens humana Deo adhaereat.

Hinc est quod dicitur (Deuter. X. 12.): *Et nunc, Israël, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum, ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo, et in tota anima tua?*

CAPUT CXVI.

QUOD FINIS LEGIS DIVINAE EST DILECTIO DEI.

Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat, homo autem potissime adhaeret Deo per amorem, necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum. Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaeret, manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet, et voluntas; nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem quae est per intellectum completionem recipit per eam quae est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhaeret alicui rei vel propter amorem, vel propter timorem, sed differenter; nam ei quidem cui inhaeret propter timorem, inhaeret propter aliud, ut scilicet evitet malum, quod, si non adhaereat ei, imminet; ei vero cui adhaeret propter amorem, adhaeret propter seipsum. Quod autem est propter se principalius est eo quod est propter aliud. Adhaesio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhaerendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

Item: finis cujuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quidquid boni in ipso est; voluntas autem bona est ex eo quod vult bonum, et praecipue maximum bonum, quod est finis; quanto igitur hujusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem tantum; nam quod vult propter timorem tantum, dicitur mixtum involuntario, sicut aliquis vult in mari projectionem

mercium propter timorem. Ergo amor summi boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege.

Praeterea: bonitas hominis est per virtutem; virtus enim est quae bonum facit habentem; unde et lex intendit homines facere virtuosos, et praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus et firmiter, et delectabiliter operetur. Hoc autem facit maxime amor; nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina.

Adhuc: legislatores imperio legis editae movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quae moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur, quanto magis participat de motione primi moventis et de similitudine ipsius. Deus autem, qui est legis divinae dator, omnia facit propter suum amorem. Qui igitur hoc modo tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius legislatoris, ut homo Deum amet.

Hinc est quod dicitur (I. Tim. I. 5.): *Finis praecepti est caritas*; et dicitur quod *maximum et primum mandatum*, in lege, est (Matth. XXII. 37. et 38.): *Diliges Dominum Deum tuum*. Inde est quod lex nova, tamquam perfectior, dicitur lex amoris; lex autem vetus, tamquam imperfectior, dicitur lex timoris.

CAPUT CXVII.

QUOD DIVINA LEGE ORDINAMUR AD DILECTIONEM PROXIMI.

Ex hoc autem sequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat.

Oportet enim unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

Adhuc: quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo, et eos qui conjuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo quibus suipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

Amplius: quum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem; quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines exsistente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.

Item: ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt praecipue per dilectionem mutuam tolluntur. Quum igitur lex divina ad hoc ordinet homines, ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

Praeterea: lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant; cujus signum est quod, quodam naturali instinctu, homo cuilibet homini etiam ignoto subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis hujusmodi, ac si omnis homo omni homini esset familiaris, et amicus. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur.

Hinc est quod dicitur (Joan. XV. 12.): *Hoc est praeceptum meum, ut di-*

ligatis invicem; et (I. Joan. IV. 21.): *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum;* et (Matth. XXII. 39.) dicitur quod secundum mandatum est: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

CAPUT CXVIII.

QUOD PER DIVINAM LEGEM HOMINES AD RECTAM FIDEM OBLIGANTUR.

Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Sicut enim amationis corporalis principium est visio, quae est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius intelligibilis spiritualis, quod est Deus, in praesenti haberi non potest a nobis nisi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit; et praecipue secundum quod in ejus fruitione nostra beatitudo consistit. Igitur ex lege divina in fidem rectam inducimur.

Item: lex divina ad hoc ordinat hominem, ut sit totaliter subditus Deo. Sed, sicut homo subditur Deo amando, quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo, quantum ad intellectum; non autem credendo aliquid falsum, quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest; unde qui credit aliquod falsum non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

Adhuc: quicumque errat circa aliquod, quod est de essentia rei, non cognoscit illam rem, sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale, aestimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem; secus autem esset, si erraret circa aliquod accidentium ejus. Sed, in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid, sicut qui existimat hominem esse animal irrationale cognoscit eum secundum genus suum; in simplicibus autem, hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum, sicut qui credit Deum esse corpus nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem. Quum igitur lex divina ad hoc tendat, ut homines ament et desiderent Deum, oportet quod lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

Amplius: falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus; nam bonum intellectus est verum. Sed ad legem divinam pertinet vitia prohibere. Ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de Deo et de his quae sunt Dei excludere.

Hinc est quod dicitur (Hebr. XI. 6.): *Sine fide impossibile est placere Deo;* et (Deuter. VI. 4.) antequam alia praecepta legis ponantur, praestituitur recta fides de Deo, quum dicitur: *Audi, Israël: Dominus Deus tuus Dominus unus est.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

CAPUT CXIX.

QUOD PER QUAEDAM SENSIBILIA MENS NOSTRA DIRIGITUR IN DEUM.

Quod vero connaturale est homini, ut per sensus cognitionem accipiat, et difficillimum est sensibilia transcendere; provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina: etiam ille cujus mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda; et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia quae homo Deo offert, non propter hoc quod Deus eis indigeat, sed ut repraesentetur homini quod seipsum, et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem, et sicut in creatorem, et gubernatorem, et Dominum universorum.

Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur, aut ungitur, aut pascitur, vel potatur cum sensibilium verborum probatione, ut homini repraesentetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri et a Deo, cujus nomen sensibilibus vocibus exprimitur.

Exercentur etiam ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus Deum excitent, sed quibus seipsos provocent in divina, sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores et cantus; quae non fiunt quasi Deus his indigeat, qui omnia novit, et cujus voluntas est immutabilis, et affectum mentis, et etiam motum corporis propter se non acceptat; sed ea propter nos facimus, ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum, et affectio accendatur. Simul etiam per hoc Deum profitemur animae et corporis nostri auctorem, cui spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

Propter hoc non est mirari, si haeretici, qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, haec corporalia obsequia Deo exhibita reprehendant. In quo etiam apparet quod se homines esse non meminerunt dum sensibilium sibi repraesentationem necessariam non vident ad interiorem cognitionem et affectionem. Nam experimento apparet quod per corporales actus anima excitatur ad aliquam cogitationem, vel affectionem. Unde manifestum est convenienter etiam corporalibus quibusdam nos uti ad mentis nostrae elevationem in Deum.

In his autem corporalibus Deo exhibendis cultus Dei consistere dicitur. Illa enim colere dicimur quibus per nostra opera studium adhibemus. Circa Deum autem adhibemus studium nostro actu, non quidem ut proficiamus ei, sicut cum alias res nostris operibus colere dicimur, sed quia per hujusmodi actus proficimus in Deum. Et quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus; sed tamen et exteriores actus ad cultum Dei pertinent, in quantum per hujusmodi actus mens nostra elevatur in Deum, ut dictum est.

Hinc etiam Dei cultus religio nominatur, quia hujusmodi actibus quodammodo se homo ligat, ut ab eo non evagetur, et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit Deo, ut suo modo reverentiam ei impendat a quo est sui esse et omnis boni principium.

Hinc etiam est quod religio nomen accepit pietatis; nam pietas est per quam honorem debitum parentibus impendimus: unde convenienter quod

Deo parenti omnium honor exhibeatur, pietatis esse videtur; propter quod qui his quae ad divinum cultum pertinent adversantur impii dicuntur.

Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est, et totum quod in nobis est ipsi debemus, ac per hoc quod vere dominus noster est, id quod in honorem Dei exhibemus, servitium dicitur. Est autem Deus dominus non per accidens, sicut hominis homo, sed per naturam; et ideo aliter debetur servitium Deo, et aliter homini cui per accidens subdimur, et qui habet aliquod particulare in rebus dominium, et id a Deo derivatum: unde servitium quod Deo debetur specialiter apud Graecos latria vocatur.

CAPUT CXX.

QUOD LATRIAE CULTUS SOLI DEO EST EXHIBENDUS.

Fuerunt autem aliqui qui latriae cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimaverunt, sed omnibus etiam creaturis quae supra homines sunt. Unde quidam, licet opinarentur Deum esse unum primum et universale rerum principium, latriam tamen exhibendam aestimaverunt primo quidem post Deum substantiis intellectualibus coelestibus, quas deos etiam vocabant, sive essent substantiae omnino a corporibus separatae, sive essent animae orbium aut stellarum. Secundo etiam quibusdam substantiis intellectualibus, quas unitas credebant corporibus aëreis, scilicet quos daemones esse dicebant; et tamen quia supra homines eos esse credebant, sicut corpus aëreum est supra terrestre, hujusmodi etiam substantias colendas divino cultu ab hominibus ponebant, et in comparatione ad homines deos illos esse dicebant, quasi medios inter homines et deos. Et quia animas bonorum per hoc quod a corpore separentur, in statum altiorem quam sit status praesentis vitae transire credebant, etiam animabus mortuorum, quas heroas aut manes vocabant, divinum cultum exhibendum esse opinabantur.

Quidam vero Deum esse animam mundi aestimantes, crediderunt quod soli mundo et singulis ejus partibus esset cultus divinitatis exhibendus; non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebant; sicut et homini sapienti honor exhibetur, non propter corpus, sed propter animam.

Quidam vero etiam ea quae intra hominem sunt secundum naturam, homini tamen colenda esse dicebant divino cultu, in quantum iu eis participatur aliquid virtutis superioris naturae. Unde cum quasdam imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia coelestium corporum, vel ex praesentia aliquorum spirituum, dicebant hujusmodi imaginibus divinum cultum esse exhibendum, quas etiam imagines deos vocabant, propter quod et idololatrae sunt dicti, quia latriae cultum idolis et imaginibus impendebant.

Est autem irrationabile ponentibus unum tantum primum principium separatum, cultum divinum alteri exhibere. Cultum enim Deo exhibemus, ut dictum est (c. 119.), non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus sit unus super omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis, nisi per hoc quod ei aliquid separatim exhibemus, quod dicimus cultum divinum. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur, si cultus divinus pluribus exhibeatur.

Praeterea: sicut dicum est supra (c. 119.), hujusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quod anima hominis excitetur in spiritualem reverentiam Dei. Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur, multum operatur consuetudo, nam ad consueta facilius movemur. Habet autem hoc humana consuetudo, quod honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi, vel imperatori, nulli alii exhibetur. Est igitur animus hominis excitandus ad hoc quod aestimet esse unum suum rerum principium, per hoc quod ei aliquid exhibeat quod nulli alteri exhibeatur: et hoc dicimus latriae cultum.

Item: si cultus latriae alicui debetur, quia est superior, et non quia summus, cum hominum unus alio sit superior, et etiam angelorum, sequeretur quod unus homo exhibere latriam alteri deberet, et angelo angelus; et cum ille inter homines qui superior est quantum ad unum sit inferior quantum ad alterum, sequeretur quod mutuo sibi homines latriam exhiberent, quod est inconveniens.

Adhuc: secundum hominum consuetudinem, pro speciali beneficio specialis retributio debetur. Est autem quoddam speciale beneficium quod homo a Deo summo percipit, scilicet creationis suae. Ostensum est enim in secundo (c. 21.), quod solus Deus creator est. Debet ergo homo aliquid Deo speciale reddere in recognitionem beneficii specialis; et hoc est latriae cultus.

Amplius: latria servitium dicitur. Servitium autem domino debetur. Dominus autem est proprie et vere qui aliis praecepta operandi dispensat, et a nullo regulam operandi sumit: qui enim exsequitur quod a superiori fuerit dispositum, magis est minister quam dominus; Deus autem, qui est summum rerum principium, per suam providentiam omnia ad debitas actiones disponit, ut supra (c. 64.) ostensum est: unde et in sacra Scriptura, et angeli, et superiora corpora ministrare dicuntur et Deo, cujus ordinationem exsequuntur, et nobis, in quorum utilitatem actiones eorum proveniunt. Non est igitur cultus latriae, qui summo debetur domino, exhibendus, nisi summo rerum principio.

Item: inter alia quae ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium: nam genuflexiones, prostrationes, et alia hujusmodi honoris indicia etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo: sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui, nisi quia eum Deum aestimavit, aut aestimare se finxit. Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert; offert autem se mens nostra Deo, quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini; quae quidem conveniunt soli summo rerum principio. Ostensum est enim supra (Lib. II. c. 87.) quod animae rationalis causa creatrix solus Deus summus est: ipse enim solus voluntatem hominis potes inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra ostensum est (c. 80. et 90.). Patet etiam ex superioribus quod in ejus solius fruitione, ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium, et latriae cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

Licet autem positio quae ponit Deum summum non esse aliud quam animam mundi, magis e veritate recedat, ut supra ostensum est; illa vero quae ponit Deum esse separatum, et ab ipso exsistere omnes alias intellectuales substantias, sive separatas, sive corpori conjunctas, sit vera; haec tamen

positio rationalibus movetur ad exhibendum latriae cultum rebus diversis. Exibendo enim diversis rebus latriae cultum, videntur uni summo Deo latriam exhibere, ad quem, secundum eorum positionem, diversae partes mundi comparantur, sicut ad animam hominis diversa corporis membra.

Sed etiam ei ratio obviat. Dicunt enim mundo non esse exhibendum latriae cultum ratione corporis, sed ratione animae, quam Deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi divisibile sit in partes diversas, anima tamen indivisibilis est. Non est igitur divinitatis cultus diversis rebus exhibendus, sed uni tantum.

Adhuc: si mundus ponitur animam habere quae totum animet, et omnes partes ipsius, non potest hoc intelligi de anima nutritiva, vel sensitiva, quia harum partium animae operationes non competunt omnibus partibus universi. Dato etiam quod haberet mundus animam sensitivam, non propter hujusmodi animas deberetur ei latriae cultus, sicut nec brutis animalibus, nec plantis. Relinquitur ergo quod hoc quod dicunt, Deum, cui debetur latria, esse animam mundi, intelligatur de anima intellectuali; quae quidem anima non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum: quod etiam in nostra anima, quae est ignobilior, patet. Non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in tertio de Anima (t. c. 6.). Non igitur exibendus esset cultus divinitatis diversis partibus mundi, sed toti mundo, propter animam ejus, secundum eorum radicem.

Amplius: si secundum eorum positionem una tantum sit anima quae totum mundum animat, et partes omnes ipsius; mundus autem non dicitur Deus nisi propter animam; erit ergo unus tantum Deus, et sic cultus divinitatis non debetur nisi uni.

Si vero sit una anima totius, et diversae partes iterum habeant diversas animas, oportet eos dicere, quod animae partium sub anima totius ordinentur. Eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium. Exsistentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriae cultus quae summum locum in eis tenet, ut supra ostensum est contra aliam positionem. Non erit igitur exhibendus latriae cultus partibus mundi, sed solum toti.

Praeterea: manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam. Eis igitur non erit exhibendus cultus; et tamen ipsi colebant animas et mundi elementa, scilicet terram, aquam, ignem, et alia hujusmodi inanimata corpora.

Item: manifestum est quod superius non debet inferiori latriae cultum. Homo autem superior est ordine naturae ad minus omnibus inferioribus corporibus, quanto perfectiorem habet formam. Non igitur ab homine esset latriae cultus exhibendus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur.

Eadem autem inconvenientia sequi necesse est, si quis dicat, quod singulae partes mundi habent proprias animas, non habent totum autem aliquam animam communem. Oportebit enim quod suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli secundum praemissa debetur latriae cultus.

His autem positionibus irrationabilior est illa quae dicit imaginibus esse latriae cultum exhibendum. Si enim hujusmodi imagines habent virtutem, aut aliquam dignitatem ex corporibus coelestibus, non propter hoc eis debetur latriae cultus, cum nec ipsis corporibus coelestibus debeatur, nisi forte propter eorum animas, ut quidam posuerunt. Haec autem imagines ponun-

tur virtutem aliquam consequi ex corporibus coelestibus secundum eorum corporalem virtutem.

Praeterea : manifestum est quod non consequuntur ex corporibus coelestibus tam nobilem perfectionem, sicut est anima rationalis. Sunt ergo infra gradum dignitatis cujuslibet hominis. Non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

Amplius : causa potior est effectu. Horum autem imaginum factores sunt homines. Non igitur homo debet eis aliquem cultum.

Si autem dicatur quod hujusmodi imagines habent aliquam virtutem, aut dignitatem ex hoc quod eis adhaerent aliquae spirituales substantiae, hoc etiam non sufficit, cum nulli spirituali substantiae debeatur latriae cultus, nisi soli summae.

Praeterea: nobiliori modo anima rationalis adhaeret corpori hominis quam aliqua spiritualis substantia adhaereat praedictis imaginibus. Adhuc igitur homo remanet in majori dignitate quam praedictae imagines.

Adhuc: cum hujusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est quod, si per aliquas spirituales substantias effectum sortiantur, quod illae spirituales substantiae sint vitiosae; quod etiam manifestius probatur per hoc quod responsionibus decipiunt, et aliqua contraria virtuti exigunt a suis cultoribus; et sic sunt bonis hominibus inferiores. Non ergo eis debetur latriae cultus.

Manifestum est ergo ex dictis quod latriae cultus soli uni summo Deo debetur. Hinc est quod dicitur (Exod. XXII. 20.): *Qui immolat diis occidetur, praeterquam Domino soli;* et (Deuter. VI. 13.) : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies;* et (Rom. I. 22. et 23.) dicitur de Gentilibus: *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum;* et (infra 25.): *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est super omnia Deus benedictus.*

Quia ergo indebitum est quod latriae cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturae male dispositae, manifestum est quod ad praedictas indebitas culturas instinctu daemonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur (Psal. XCV. 5.): *Omnes dii gentium daemonia;* et (I. Cor. X. 20.): *Quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo.*

Quia igitur est principalis legis divinae intentio ut homo Deo subdatur, et ei singularem reverentiam exibeat, non solum corde, sed etiam ore et opere corporali, ideo primitus in Exod. (XX. 3. et 4.), ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur: *Non habebis deos alienos coram me. Non facies tibi sculptibile neque omnem similitudinem.* Secundo indicitur homini ne irreverentes divinum nomen ore pronuntient, ad confirmationem scilicet alicujus falsi; et hoc est quod dicitur (Exod. XX. 7.): *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* Tertio indicitur requies secundum aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, ut mens divinae contemplationi vacet; et ideo dicitur (Exod. XX. 8.): *Memento ut diem sabbati sanctifices.*

CAPUT CXXI.

QUOD DIVINA LEX ORDINAT HOMINEM SECUNDUM RATIONEM CIRCA CORPORALIA ET SENSIBILIA.

Sicut autem per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus vel mentem a Deo totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis, vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse sit ad hujusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data, ut homo adhaereat Deo. Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum.

Adhuc: sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad divinam providentiam, cujus quidem ratio, homini a Deo proposita, divina lex est, ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina, ut inferiores vires rationi subdantur, et corpus animae, et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.

Amplius: quaelibet lex recte proposita inducit ad virtutem. Virtus autem in hoc consistit quod tam interiores affectiones quam corporalium rerum usus ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.

Praeterea: ad unumquemque legislatorem pertinet lege statuere ea sine quibus lex observari non potest. Quum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam praecipere ut omnia quae sunt hominis rationi subdantur.

Hinc est quod dicitur (Rom. XII. 1.): *Rationabile obsequium vestrum;* et (I. Thess. IV. 9.): *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium illa solum esse peccata quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

CAPUT CXXII.

QUA RATIONE FORNICATIO SIMPLEX SIT PECCATUM SECUNDUM LEGEM DIVINAM ET QUOD MATRIMONIUM SIT NATURALE.

Ex hoc autem apparet vanam esse assertionem quorumdam dicentium, fornicationem simplicem non esse peccatum. Dicunt enim: si sit aliqua mulier a viro soluta, quae sub nullius potestate, ut patris, vel alicujus alterius exsistat, si quis ad eam accedat ea volente, non facit illi injuriam, quia sibi placet, et sui corporis habet potestatem; alteri non facit injuriam, quia sub nullius potestate ponitur esse. Non videtur igitur esse peccatum.

Non videtur autem esse responsio sufficiens, si quis dicat, quod facit injuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus, ut dictum est (c. 121.). Hoc autem non apparet esse contra hominis bonum, unde ex hoc non videtur Deo aliqua injuria fieri.

Similiter etiam non videtur sufficiens responsio, quod per hoc fiat injuria proximo qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quod secundum se non

est peccatum, aliquem scandalizari, et sic sit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus, an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se.

Oportet igitur ex superioribus solutionem inquirere: dictum est (c. 6. et 16.) quod Deus uniuscujusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscujusque quod finem suum consequatur, malum autem ejus est quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita et in partibus hoc considerari oportet, ut scilicet unaquaeque pars hominis et quilibet actus ejus finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est ei necessarium quantum ad propagationem speciei; alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor, et similia ad nihil necessaria sunt, unde ad bonum hominis pertinet solum quod emittantur. Non autem hoc solum quaeritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem esset hominis generatio, nisi et debita nutritio sequeretur, quia generatum non permaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata esse seminis debet emissio, ut sequi possit et generatio conveniens, et geniti educatio.

Ex quo patet quod contra bonum hominis est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit; et si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se, sicut omnis emissio seminis sine naturali commixtione maris et feminae: propter quod hujusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non possit, non propter hoc est contra naturam, nec peccatum, sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse, si semen taliter emittatur quod generatio sequi possit, sed conveniens educatio impediatur. Est enim considerandum quod in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quaecumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent, quosque necessarium est ad prolis educationem, et instructionem, sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt sibi cibum quaerere: cum enim avis non nutriat lacte pullos, quod in promptu est velut a natura praeparatum, sicut in quadrupedibus accidit, sed oporteat quod cibum alienum pullis quaerat, et propter hoc in cibando eos foveat; non sufficeret ad hoc sola femella; unde ex divina providentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus ut commaneat femellae ad educationem foetus; manifestum est autem quod in specie humana, femina minime sufficeret sola ad prolis educationem, cum necessitas humanae vitae multa requirat, quae per unum solum parari non possunt. Est igitur conveniens, secundum naturam humanam, ut homo post coitum mulieri commaneat, et non statim abscedat, indifferenter ad quamcumque accedens, sicut apud fornicatores accidit.

Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat foetum, quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur.

Rursus considerandum est, quod in specie humana, proles non indiget sola nutritione quantum ad corpus, ut in animalibus, sed etiam instructione

quantum ad animam: nam alia animalia naturaliter habent suas prudentias, quibus sibi providere possint; homo autem ratione vivit, quem per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet: unde necesse est ut filii a parentibus quasi jam expertis instruantur, nec hujus instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis pervenerint. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur; et tunc etiam propter impetus passionum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, indiget non solum instructione, sed etiam repressione. Ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana non parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae. Unde cum necessarium sit marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale, et fornicarius coitus, qui est praeter matrimonium, est contra hominis bonum: et propter hoc oportet ipsum esse peccatum.

Nec tamen oportet reputari leve peccatum esse, si quis seminis emissionem procuret praeter debitum generationis et educationis finem, propter hoc quod aut leve, aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte utatur ad alium usum quam ad eum ad quem sit ordinata secundum naturam, ut si quis, verbi gratia, manibus ambulet, aut pedibus aliquid operetur manibus operandum; quia per hujusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur; inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei: unde post peccatum homicidii, quo natura humana jam in actu exsistens destruitur, hujusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanae naturae.

Haec autem quae praemissa sunt divina auctoritate firmantur. Quod enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest sit illicita patet: dicitur enim (Levit. XVIII. 22. et 23.): *Cum masculo non commiscearis coitu femineo, et cum omni pecore non coibis;* et (I. Corinth. VI. 10.): *Neque molles, neque masculorum concubitores regnum Dei possidebunt.*

Quod etiam fornicatio et omnis coitus praeter propriam uxorem sit illicitus patet: dicitur enim (Deuter. XXIII. 17.): *Non erit meretrix de filiabus Israël, nec scortator de filiis Israël;* et (Tob. IV. 13.): *Attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam non patiaris crimen scire;* et (I. Cor. VI. 18.): *Fugite fornicationem.*

Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse majus peccatum quam in aliarum superfluitatum emissione, et dicentium fornicationem non esse peccatum.

CAPUT CXXIII.

QUOD MATRIMONIUM DEBEAT ESSE INDIVISIBILE.

(I. Sent. dist. 33. quaest. XI. art. 1.).

Si quis autem recte consideret, praedicta ratio non solum ad hoc perducere videtur, ut societas maris et feminae in humana natura, quam ma-

trimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam sit per totam vitam. Possessiones enim ad conservationem naturalis vitae ordinantur; et quia naturalis vita, quae conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione secundum speciei similitudinem, conservatur in filio secundum naturam; est conveniens ut in his quae sunt patris succedat et filius. Naturale est igitur ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitae suae; si igitur sollicitudo patris de filio causat etiam in avibus convenientiam maris et feminae, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitae in humana specie pater et mater simul commaneant.

Videtur etiam aequitati repugnare si praedicta societas dissolvatur: femina enim indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem, quia mas est et ratione perfectior, et virtute fortior: mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis; cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur mulierem assumens tempore juventutis, quo et decor et fecunditas ei assunt, eam dimittere posset postquam aetate provecta fuerit, damnum inferret mulieri contra naturalem aequitatem.

Item: manifeste apparet inconveniens esse si mulier virum dimittere possit, cum mulier naturaliter viro subjecta sit tamquam gubernatori. Non est autem in potestate ejus qui alteri subjicitur, ut ab ejus regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset, si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed servitus quaedam ex parte mulieris.

Praeterea: hominibus naturalis quaedam sollicitudo inest de certitudine prolis; quod propter hoc necessarium est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quaecumque igitur certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanae speciei. Si autem vir posset etiam mulierem dimittere, vel mulier virum, et alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier a primo cognita, postmodum a secundo cognosceretur. Est igitur contra naturalem instinctum speciei humanae quod mulier a viro separetur. Sic igitur non solum diuturnam, sed individuam oportet esse in humana specie maris et feminae conjunctionem.

Amplius: amicitia quanto major est, tanto debet esse firmior et diuturnior. Inter virum autem et mulierem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quamdam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum hujus, homo propter uxorem etiam patrem et matrem dimittit, ut dicitur (Gen. II. 24.). Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile.

Ulterius autem considerandum, quod inter naturales actus sola generatio ad bonum naturae ordinatur: nam comestio, et aliarum superfluitatum emissio ad individuum pertinent, generatio vero ad conservationem speciei. Unde cum lex instituatur ad bonum commune, ea quae pertinent ad generationem prolis oportet legibus ordinari et divinis et humanis. Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt, sicut etiam in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit: si autem divinae sunt, non solum instinctum naturae explicant, sed etiam defectum naturalis instinctus supplent, sicut ea quae divinitus revelantur superant naturalis rationis capacitatem. Cum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod conjunctio maris et

feminae sit individua, et quod sit una unius, oportuit hoc lege humana ordinatum esse. Lex autem divina supernaturalem quamdam rationem apponit ex significatione inseparabilis conjunctionis Christi et Ecclesiae, quae est una ac unus. Sic igitur inordinationes circa actum generationis non solum instinctui naturali repugnant, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur: unde circa hoc magis ex inordinatione peccatur quam circa superfluitatem cibi, aut alterius hujusmodi. Quia necesse est ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari, conjunctio maris et feminae non solum sic ordinata est legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae familiae, aut civilis societatis. Ad quos quidem bonos mores pertinet individua conjunctio maris et feminae: sic enim erit fidelior amor unius ad alterum, dum cognoscunt se indivisibiliter conjunctos. Erit etiam utriusque sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earumdem rerum possessione existimant: subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris; et fit firmior inter affines dilectio: tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur, si vir uxorem dimittere posset, aut e converso. Per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena.

Hinc est quod dicitur (Matth. V. 32. et XIX. 9. et I. Corinth. VII. 10.): *Ego autem dico vobis uxorem ad libitum a viro non discedere.*

Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium uxores, quod tamen in veteri lege permissum fuit Judaeis propter eorum duritiam, quia scilicet proni erant ad occisionem uxorum. Permissum ergo fuit minus malum ad excludendum majus malum.

CAPUT CXXIV.

QUOD MATRIMONIUM DEBEAT ESSE UNIUS AD UNAM.

Considerandum autem videtur quod innatum est mentibus omnium animalium quae coitu utuntur, quod consortium in compari non patiuntur; unde propter coitum pugnae in animalibus exsistunt. Et quidem quantum ad omnia animalia est una conveniens ratio, quia quodlibet animal desiderat libere frui voluptate coitus, sicut etiam voluptate cibi: quae quidem libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedunt, aut e converso; sicut in libertate fruendi cibo impeditur aliquod animal, si cibum quem ipsum sumere cupit aliud animal usurpet; et ideo similiter propter cibum, et propter coitum animalia pugnant. In hominibus autem est ratio specialis, quia, ut dictum est, homo naturaliter desiderat certus esse de prole; quae quidem certitudo omnino tolleretur si plures essent unius. Ex naturali igitur instinctu procedit quod sit una unius.

Sed in hoc differentia consideranda est. Quantum enim ad hoc quod una femina a pluribus maribus non cognoscatur, utraque praedictarum rationum concurrit; sed quantum ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoscat, non facit ratio secunda. Non enim certitudo prolis impeditur si unus mas plures feminas cognoscat; facit autem contra hoc ratio prima. Nam sicut libertas utendi femina a mare tollitur si femina habeat alium,

ita etiam eadem libertas a femina tollitur si mas habeat plures; et ideo quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur, nulla lex, aut consuetudo humana permittit quod una esset plurium uxor. Fuit etiam hoc inconveniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert Maximus Valerius (secundo De memorab. dictis c. 1.), quod credebant nec propter sterilitatem conjugalem fidem debere dissolvi.

Item: in omni animalis specie in quo patri inest aliqua sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, sicut patet in omnibus avibus, qui simul nutriunt pullos. Non enim sufficeret unus mas auxilium praestare in educatione prolis pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas, et femina plures mares, sicut in canibus, gallinis, et hujusmodi. Cum autem masculo inter omnia animalia major sit cura de prole in specie humana, manifestum est quod naturale est homini quod unus mas unam feminam habeat, et e converso.

Adhuc: amicitia in quadam aequalitate consistit. Igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc contra certitudinem prolis. Liceret autem viro habere plures uxores si non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et hoc etiam experimento comprobatur: quia apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillae habentur.

Praeterea: amicitia intensa non habetur ad multas, ut patet per Philosophum in octavo Ethic. (c. 5.). Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem habet plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis.

Amplius: sicut dictum est, matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores: quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet. Non est igitur conveniens quod unus homo habeat plures uxores.

Hinc est quod dicitur (Gen. II. 24.): *Erunt duo in carne una.*

Per hoc autem excluditur consuetudo habentium plures uxores, et opinio Platonis, qui posuit uxores debere esse communes, quem in nova lege secutus est Nicolaus, unus ex septem diaconibus.

CAPUT CXXV.

QUOD MATRIMONIUM NON DEBET FIERI INTER PROPINQUOS.

Propter hujusmodi etiam causas rationabiles ordinatum est legibus quod certae personae a matrimonio excludantur quae sunt secundum originem conjunctae. Nam cum in matrimonio sit diversarum personarum conjunctio, illae personae quae se debent reputare quasi unum propter eamdem originem, convenienter a matrimonio excluduntur, ut dum se per hoc unum esse recognoscunt, ferventius se diligant.

Item: cum ea quae inter virum et uxorem aguntur quamdam naturálem verecundiam habeant, ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit quibus propter conjunctionem sanguinis reverentia debetur. Quae quidem ratio videtur in veteri lege inducta, per hoc quod dicitur (Levit. XVIII. 9.): *Turpitudinem sororis tuae ne discooperias;* et similiter de aliis.

Praeterea: ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines sint nimis dediti ad voluptatem coitus: quia cum haec voluptas maxime mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quae recte agenda essent. Sequeretur autem nimius voluptatis usus, si liceret homini per coitum conjungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis, quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis conjunctio legibus inhiberetur.

Adhuc: delectatio coitus maxime corrumpit aestimationem prudentiae. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonis moribus. Talis autem delectatio augetur per amorem personarum quae conjunguntur. Esset igitur contrarium bonis moribus propinquis conjungi, quia in eis conjungeretur amor qui est ex communione originis et connutritione amori concupiscentiae. Et multiplicato amore, necesse est animam magis delectationibus subdi.

Amplius: in societate humana hoc est maxime necessarium, ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines, dum personae extraneae per matrimonium colligantur. Conveniens igitur fuit legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis.

Adhuc: inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter jungatur quibus naturaliter debet esse subditus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subjectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contraheret, cum in matrimonio sit quaedam conjunctio socialis.

Hinc est quod dicitur (Levit. XVIII. 6.): *Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedat.* Per hoc autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis se carnaliter commiscent.

Sciendum est autem, quod sicut naturalis inclinatio est ad ea quae sunt ut in pluribus, ita etiam lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. Non est autem praedictis rationibus contrarium, si in aliquo aliter possit accidere: non enim propter bonum unius debet praetermitti bonum multorum, cum bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius. Ne tamen defectus qui in aliquo posset accidere omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores, et eis similes auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari. Et siquidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispensari potest. Si autem lex sit divinitus posita, auctoritate divina dispensatio fieri potest; sicut in veteri lege ex dispensatione indultum videtur uxores plures habere, et concubinas, et uxoris repudium.

CAPUT CXXVI.

QUOD NON OMNIS CARNALIS COMMIXTIO SIT PECCATUM.

Sicut autem contra rationem est ut aliquis carnali conjunctione utatur contra id quod convenit proli generandae et educandae, ita etiam secundum rationem est quod aliquis carnali conjunctione utatur secundum quod congruit ad generationem ed educationem prolis. Lege autem divina haec solum prohibita sunt quae rationi adversantur, ut ex supradictis patet. Inconveniens est igitur dicere quod omnis carnalis conjunctio sit peccatum.

Adhuc: quum membra corporis sint quaedam animae instrumenta, cujuslibet membri finis est usus ejus, sicut et cujuslibet alterius instrumenti. Quo-

rumdam autem membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio est finis quorumdam membrorum corporis. Id autem quod est finis aliquarum naturalium rerum non potest esse secundum se malum, quia ea quae naturaliter sunt, ex divina providentia ordinantur ad finem, ut ex supradictis patet. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

Amplius: naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet. Impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicujus speciei sit ad id quod est secundum se malum. Sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad conjunctionem carnalem. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

Item: illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum. Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex commixtione carnali. Impossibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se mala.

Hinc est quod dicitur (I. Corinth. VII. 36.): Mulier *non peccat, si nubat.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium omnem carnalem conjunctionem esse illicitam; unde totaliter matrimonium et nuptias damnant; quorum quidam hoc ideo dicunt, quia credunt temporalia, non a bono, sed a malo principio esse.

CAPUT CXXVII.

QUOD NULLIUS CIBI USUS EST PECCATUM SECUNDUM SE.

Sicut autem venereorum usus absque peccato est, si secundum rationem fiat, ita etiam et usus ciborum. Fit autem unumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. Finis autem debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum. Quicumque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. Nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

Adhuc: nullius rei usus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit. Nullus autem cibus secundum naturam malus est, quia omnis res secundum suam naturam bona est, ut supra ostensum est; potest autem aliquis cibus esse alicui malus, in quantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. Nullius igitur cibi sumptio, secundum quod est talis res, est peccatum secundum se; sed potest esse peccatum, si praeter rationem aliquis ipso utatur secundum suam salutem.

Amplius: uti rebus ad hoc ad quod sunt non est secundum se malum. Sunt autem plantae propter animalia, animalium vero quaedam propter alia, et omnia propter hominem, sicut ex superioribus patet. Uti igitur vel plantis vel animalium carnibus, vel ad esum vel ad quidquid aliud sunt homini utilia, non est secundum se peccatum.

Item: defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, et non e converso; peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas. Cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam. Non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum, nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis. Quod quidem contingit: uno modo, propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut quum aliquis, propter delectationem quae est in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis saluti, vel secundum speciem ciborum,

vel secundum quantitatem; alio modo, secundum quod repugnat conditioni ejus qui utitur cibis, vel eorum cum quibus conversatur, puta quum quis accuratius cibis utitur quam sua facultas sustineat, et aliter quam eorum mores habeant cum quibus convivit; tertio modo, secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti, propter aliquam causam specialem (puta, in veteri lege, quidam cibi prohibebantur propter significationem; in Aegypto prohibebatur antiquitus comestio carnis bovinae, ne agricultura impediretur), vel etiam secundum quod aliquae regulae prohibent aliquibus cibis uti, ad concupiscentiam refrenandam.

Hinc est quod Dominus dicit (Matth. XV. 11.): *Non quod intrat in os coinquinat hominem;* et dicitur (I. Corinth. X. 25.): *Omne quod in macello venit manducate, nihil interrogantes propter conscientiam;* et dicitur (I. Tim. IV. 4.): *Omnis creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.*

Per hoc autem excluditur quorumdam error qui usum quorumdam ciborum secundum se dicunt esse illicitum; de quibus Apostolus dicit ibidem (I. Tim. IV. 1-3.): *In novissimis temporibus, discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum prohibentium nubere, abstinere a cibis quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione.*

Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest, ea vero quae exterius possidentur necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiae, et ad alias corporis necessitates, consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur, ita scilicet quod juste homo possideat quae habet, et quod in eis finem voluntatis suae non constituat, et quod eis debito modo utatur ad suam et aliorum utilitatem.

Hinc est quod Apostolus (I. Timoth. VI. 17. et 18.) divites non condemnat, sed eis certam regulam divitiis utendi tradit, dicens: *Divitibus hujus saeculi praecipe non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo (qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum), bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare;* et (Eccli. XXXI. 8.): *Beatus dives qui inventus est sine macula; et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris.*

Per hoc etiam excluditur quorumdam error, qui, ut Augustinus dicit in libro De haeresib. (c. 40.): « Apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus et res proprias possidentes, quales habet catholica Ecclesia et monachos et clericos plurimos; sed ideo isti haeretici sunt, quoniam, se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent ».

CAPUT CXXVIII.

QUOMODO SECUNDUM LEGEM DEI HOMO AD PROXIMUM ORDINATUR.

Ex his ergo quae dicta sunt manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quae in ejus usum venire possunt. Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii homines. Homo autem naturaliter animal sociale est; indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oportet igitur

quod ex lege divina instituatur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

Adhuc: finis divinae legis est ut homo Deo adhaereat. Juvatur autem unus homo in hoc ex alio, tam quantum ad cognitionem quam etiam quantum ad affectionem; juvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum et retrahit a malo; unde (Prov. XXVII. 17.) dicitur: *Ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui;* et (Eccle. IV. 9-12.): *Melius est duos esse simul quam unum; habent enim emolumentum societatis suae, si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli, quia, quum ceciderit, non habet sublevantem se. Et si dormierint duo, fovebuntur mutuo; unus quomodo calefiet? Et si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistunt ei.* Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.

Amplius: lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos. Ad divinam autem providentiam pertinet singula quae ei sub sunt sub debito ordine continere, ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat, ut unusquisque suum ordinem teneat; quod est homines pacem habere ad invicem; pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus (decimonono De civ. Dei, c. 13.) dicit.

Item: quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem; alias, se invicem impedirent in consecutione finis communis, sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quae est pax. Hinc est quod (Psal. CXLVII. 14.) dicitur: *Qui posuit fines tuos pacem;* et Dominus dicit (Joan. XVI. 33.): *Haec locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis.*

Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur, quando unicuique quod suum est redditur, quod est justitiae; et ideo dicitur (Isa. XXXII. 17.): *Opus justitiae pax.* Oportuit igitur per legem divinam justitiae praecepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est, et abstineret a nocumentis ei inferendis. Inter homines autem maxime est aliquis parentibus debitor; et ideo, inter praecepta legis, quae nos ad proximum ordinant (Exod. XX. 12.), ponitur: *Honora patrem tuum et matrem tuam;* in quo intelligitur praecipi ut tam parentibus quam etiam aliis unusquisque reddat quod debet, secundum illud (Rom. XIII. 7.): *Reddite omnibus debita.* Deinde ponuntur praecepta quibus praecipitur abstinendum esse a nocumentis proximo inferendis, ut neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est (Exod. XX. 13.): *Non occides;* neque in persona conjuncta, quia scriptum est (ibid. 14.): *Non moechaberis;* neque etiam in exterioribus rebus, quia scriptum est (ibid. 13.): *Non furtum facies;* prohibemur etiam ne contra justitiam proximum verbo offendamus, quia scriptum est (ibid. 16.): *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Et, quia Deus etiam cordium judex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, concupiscendo scilicet uxorem aut aliquam rem ejus.

Ad hujusmodi autem justitiam observandam, quae lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur: uno modo, ab interiori; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quae praecipit lex divina; quod quidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum; qui enim diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod

debet, et etiam liberaliter superaddit; unde tota legis impletio ex dilectione dependet, secundum illud Apostoli (Rom. XIII. 10.): *Plenitudo legis est dilectio;* et Dominus dicit (Matth. XXII. 40.) quod *in his duobus mandatis,* scilicet in dilectione Dei, et proximi, *universa lex pendet.* Sed, quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet, ab exteriori trahendi sunt ad justitiam legis implendam; quod quidem fit dum timore poenarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent; unde dicitur (Isa. XXVI. 9.): *Quum feceris judicia tua in terra,* scilicet puniendo malos, *justitiam discent habitatores orbis.* Alii vero sic sunt dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet. Secundi igitur sibi ipsi sunt lex, habentes caritatem, quae eos loco legis inclinat et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur; sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum; unde dicitur (I. Tim. I. 9.): *Lex justo non est posita, sed injustis;* quod non est sic intelligendum quasi justi non teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt, sed quia isti inclinantur ex seipsis ad justitiam faciendam, etiam sine lege.

CAPUT CXXIX.

QUOD IN HUMANIS ACTIBUS SUNT ALIQUA RECTA SECUNDUM NATURAM ET NON SOLUM QUASI LEGE POSITA.

Ex praemissis autem apparet quod ea quae divina lege praecipiuntur rectitudinem habent, non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

Ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo, et omnia alia quae sunt in homine sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae lege divina praecipiuntur secundum se naturaliter recta.

Praeterea: homines ex divina providentia sortiuntur naturale judicatorium rationis, ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae.

Praeterea: quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quae illi naturae conveniant: propria enim operatio uniuscujusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes.

Adhuc: cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest; natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale; quod ex hoc ostenditur quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Hujusmodi autem sunt unicuique quod suum est conservare, et ab injuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

Amplius: supra ostensum est quod homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem; est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae

est conveniens; quae quidem mensura si praetermittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes.

Item: secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores vires animae propter rationem, sicut etiam in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturale rectum quod sic procuretur ab homine corpus, et inferiores vires animae, ut ex hoc et actus rationis, et bonum ipsius minime impediatur, magis autem juvetur. Si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur, et comessationes, et inordinatus venereorum usus, per quae actus rationis impeditur et subditur passionibus, quae liberum judicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

Praeterea: unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem; quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (c. 115.) quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei sunt naturaliter recta: quae autem e contrario, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem.

Hinc est quod (Psal. XVIII. 10.) dicitur, quod *judicia Dei* sunt *vera, et justificata in semetipsis.*

Per hoc autem excluditur positio dicentium quod justa et recta sunt secundum legem posita.

CAPUT CXXX.

QUOD DIVINUM REGIMEN AD HOMINES EST SICUT REGIMEN PATERNUM.

Videtur autem paternum regimen aliquam similitudinem habere cum divino regimine. Nam etiam pater curam habet de filio, non solum quantum ad ea in quibus ordinatur ad alios, sicut rex, sed etiam quantum ad ea quae pertinent ad ipsum secundum se, quod de Deo etiam supra (Lib. III. c. 93.) ostensum est: et hoc rationaliter accidit; nam sicut Deus, ita et pater naturalem originem homini praestat. Unde divinum regimen et paternum ad aliquem hominem extenditur, non solum secundum quod politicus est, sed etiam secundum quod in sua natura subsistit.

In hoc tamen utrumque regimen differt, quod paternum regimen ad illa tantum se extendere potest quae in homine apparent exterius; divinum autem regimen etiam ad ea quae interius sunt. Cura enim alicujus non potest esse de his quae ipsum latent; homines autem occulta cordium latent quae Deo sunt manifesta, ut ex superioribus (Lib. I. c. 59.) patet. Requirit igitur Deus ab homine non solum quod exterius agat, sed etiam qualiter exterius afficiatur, et quid facere velit, et quid ex his quae facit intendat. Circa haec autem hominis cura esse non potest, nisi quatenus per exteriores actus interior dispositio explicatur.

Unusquisque autem curam habet aliquorum secundum quod ad ipsum pertinent; nam quod de his quae ad ipsum non pertinent curam gerat, ut

curiosus vituperatur. Alio vero ordine unus homo est pertinens ad alterum, alio autem ad Deum. Unus enim homo ad alterum pertinet, vel secundum naturalem originem quae per corporis traductionem fit, vel per aliquam operum exteriorum conjunctionem: secundum interiores enim actus homo non potest alteri communicare, nisi mediantibus actibus exterioribus. Homo autem pertinet ad Deum secundum quod ab ipso originem habet, cujus quidem originis ratio et ordo attendi potest secundum similitudinem hominis ad Deum: unumquodque enim agit sibi simile. Magis autem accedit homo ad Dei similitudinem secundum animam quam secundum corpus; maxime autem secundum mentem. Unde manifestum est quod in origine hominis, secundum quod a Deo procedit, principale intentum est mens, et propter eam producuntur a Deo aliae partes animae; et propter animam producitur corpus: sic igitur Deo praecipue cura est de mente hominis. Consequenter autem de aliis partibus animae, et post has de corpore: et hinc est quod per mentem homo ultimum finem attingit, qui est humana felicitas, ut supra (Lib. III. c. 37.) ostensum est. Alia vero quae sunt in homine organice deserviunt ad beatitudinem percipiendam.

Ex his igitur apparet quod hominum regimen curam habet de interioribus secundum quod ordinantur ad exteriora, et per ea explicantur: Deus autem è converso curam habet de exterioribus secundum quod ordinantur ad interiora, maxime quantum ad mentem, per quam homo est capax felicitatis: felicitas autem humana consistit in fruitione Dei, sicut supra (ibid.) ostensum est. Ad hoc igitur ordinatur tota cura quam habet Deus de homine, ut mens ejus praeparetur ad divinam fruitionem, ad quam praeparatur fide, spe, et caritate. Per fidem enim disponitur mens hominis ut cognoscat Deum aliquid supra se esse; per spem autem confortatur ut tendat in ipsum, tamquam in suum bonum; per caritatem figitur in ipso ut immobiliter ei adhaereat: omnia igitur quae Deus ab homine requirit in hac vita, ad ista ordinantur.

Hinc est quod dicitur (Deuter. X. 12.): *Et nunc, Israël, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum et ambules in viis ejus?* et (I. Corinth. XIII. 13.): *Nunc autem manent fides, spes et caritas, tria haec.*

Quia vero humana mens secundum suam naturam inter ceteras intellectuales naturas etiam perfectior est: quanto autem aliquid est perfectius, tanto est virtuosius ad tendendum in suum finem; manifestum est quod mens humana infirmior est secundum suam naturam ad tendendum in Deum, qui est finis omnium entium, quam superiores angelorum mentes: et haec quidem infirmitas quantum ad duo potest attendi. Primo quidem quantum ad debilitatem virtutis intellectivae quae est in anima humana, in comparatione ad superiores intellectuales substantias: non enim potest immediate in ipsam intelligibilem veritatem tendere, sed oportet quod eam ex sensibilibus colligat, ut ex superioribus (Lib. III. c. 41. et 119.) patet. Secundo vero quantum ad impedimenta quibus retrahitur, ne totaliter possit in Deum ferri; quae quidem impedimenta ex parte corporis sunt, cujus sustentationi et quieti curam impendere oportet, et ex parte inferiorum virium animae. Nam commotiones phantasmatum et perturbationes passionum perturbant quietem mentis, quae est necessaria ad hoc quod mens libere feratur in Deum. Et haec quidem impedimenta totaliter ab homine tolli non possunt, quamdiu in mortali corpore vivit: oportet enim quod ad ea quae sunt necessaria mortali vitae intendat; per quod impeditur ne actu in Deum semper tendere

possit. Sic autem moderari oportet impedimenta praedicta, ut saltem intentio quae est ad Deum mente hominis non rumpatur; et quanto plus fieri potest quod etiam actu mens feratur in Deum, tanto vita hominis perfectior erit, utpote fini intimior. Et per hoc etiam, quod actu fertur mens in Deum, roboratur intensio ejus ad ipsum; quae necesse esset annullari, nisi aliquando actu ferretur mens in eum ipsum. Ad hoc igitur omnia divinae legis praecepta et consilia ordinantur, ut homini praebeantur auxilia quibus mens ejus feratur in Deum, et ut impedimenta tollantur.

Quantum autem ad utrumque horum, indiget homo pace et concordia cum aliis hominibus. Indiget enim unus homo juvari ab alio; et in his quae ad sustentationem vitae et incolumitatem pertinent; et ad hoc quod unus alium accendat, et provocet, et instruat ad hoc quod feratur in Deum. Pace enim et concordia sublata, per contentiones et pugnas oportet inquietari mentem hominis, et sic ab illo motu in Deum impediri. Et ideo lex divina ea providit circa homines per quae pax et concordia inter eos conservari possit: conservatur autem pax et concordia per justitiam, quae consistit in hoc quod unicuique reddantur et conserventur quae sibi debentur. Cum enim naturaliter non solum unaquaelibet res bonum suum velit acquirere et conservare, sequitur ex necessitate discordia voluntatum, ubi unus hoc alterum privet; ex quo ulterius procedunt contentiones et pugnae. Praecipit igitur lex divina ut homini reddatur quod sibi debetur, sicut parentibus honor; et eadem ratione unicuique quod sibi competit: praecipit etiam ut nulli in suo bono nocumentum aut impedimentum inferatur; neque verbo, dum prohibuit falsum testimonium; neque facto circa propriam personam, dum prohibuit homicidium; neque circa personam conjunctam, dum prohibuit adulterium; neque circa res, dum prohibuit furtum. Et quia Deus non solum quantum ad exteriora, sed etiam quantum ad interiora hominum curam habet, incuriam uxoris, servorum et ceterarum aliarum rerum lex divina prohibuit: quod ad legem humanam non pertinet.

Non autem sufficit pacem et concordiam inter homines per justitiae praecepta conservari, nisi ulterius inter eos fundetur dilectio. Per justitiam sufficienter hominibus providetur, ut unus alteri non inferat impedimentum: non autem ad hoc, quod uni ab aliis inferatur auxilium in his quibus indiget. Quia forte aliquis indiget auxilio alterius in his in quibus nullus ei tenetur per justitiae debitum; aut si forte aliquis ei tenetur, non reddit. Oportuit igitur ad hoc, quod se invicem homines adjuvarent, etiam praeceptum mutuae dilectionis hominibus superinduci, per quam unus alio auxilium ferat, etiam in his in quibus ei non tenetur secundum justitiae debitum.

Praeterea: quod ex debito justitiae fit, quamdam necessitatem habet: quod autem ex dilectione fit, liberaliter exhibetur. Ad hoc igitur, quod cum quadam promptitudine etiam operatio justitiae impleatur, necessarium fuit praeceptum mutuae dilectionis.

Adhuc: lex data, sive divinitus sive humanitus, inclinationi naturali respondet, et eam perficit, sicut supra dictum est. Inest autem homini naturalis inclinatio ad omnium hominum dilectionem. Hoc autem monstrat quod homo exhibebit in periculis, etiam ignotis, auxilium, et in erroribus viarum directionem; necessarium igitur fuit lege divina praeceptum dilectionis dari, quod ad omnes homines extenderetur.

Item: mentem hominis necesse est in divina dilectione fundari, ut supra dictum est. Ex divina autem dilectione, ex necessitate in homine sequitur

hominum dilectio: nam qui vere diligit aliquem, diligit ea quae sunt ejus: omnis autem homo est alteri quasi quaedam imago ejus, et valde potens ipso frui. Oportet igitur ut qui diligit Deum, diligat etiam proximum.

Amplius: oportet amicos in voluntate concordare. Deus autem homines diligit sicut sua opera, in quibus seipsum praebet fruendum: dilectio igitur Dei etiam hominis dilectionem requirit.

Hinc est quod dicitur (I. Joan. IV. 21.): *Hoc mandatum habemus, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum;* et (Joan. XV. 12.): *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.*

Patet autem ex praedictis, quod dilectio sufficit ad opera justitiae facienda. Unde omnia praecepta legis, quae ordinantur ad justitiam, ordinantur etiam ad dilectionem, propter quod dicitur (I. Tim. I. 5.): *Finis praecepti caritas est.*

Facit autem aliquis amplius dilectio, quam justitiae debitum, et quantum ad hoc, quod instigat ad promptius operandum, et quantum ad hoc quod inducit ad subveniendum illis, quibus non tenemur ex justitiae debito; et etiam in quibus eis non tenemur, licet sit nobis ad eos aliqua conjunctio; et ulterius in quantum ad hoc, quod se extendit ad illos cum quibus nulla est nobis in vita conjunctio; immo etiam ad illos qui contrarii nobis sunt, in quantum fundatur in dilectione divina, quae ad omnes homines est.

Et inde est, quod dicitur (Rom. XIII. 10.) quod *plenitudo legis est dilectio;* ad quam plenitudinem insinuandam dantur nobis a Deo praecepta et consilia de operibus misericordiae, de dilectione inimicorum, et subventione eorum, et de aliis hujusmodi quae supra justitiam abundant.

Quia vero praecepta justitiae quae sunt supra posita dilectionem proximi requirunt, quae ex dilectione Dei dependet, sine qua, recedente fide et spe, non potest mens humana debito modo in Deum tendere; manifestum est quod praemissa de necessitate ab homine requiruntur ita quod, eis praetermissis, homo ab ordine, qui est ad Deum, totaliter separetur. Vita autem hominis dicitur esse secundum finem ad quem ordinatur. Nam qui finem vitae suae in voluptatibus constituunt, dicuntur agere vitam voluptuosam: qui autem finem suum in contemplatione veritatis constituunt, dicuntur sequi vitam contemplativam: unde et qui finem suum in fruitione divina constituunt, vita eorum est Deo adhaerere. Haec autem est simpliciter vita hominis: nam ad hunc finem homo naturaliter ordinatur, ut supra ostensum est (Lib. III. c. 37.). Ex aliis autem finibus dependet vita hominis secundum quid; in quantum alii fines non sunt homini impositi ex natura, sed ex electione. Cum igitur mors vitae opponatur, mors quaedam hominis est, cum ab ordine qui est ad Deum separatur. Unde et peccata quibus homo a tali ordine deficit, dicuntur peccata mortalia; et illa legis documenta quibus ad promissa justitiae, caritatis, spei et fidei homines obligantur, dicuntur praecepta vel prohibitiones, quia sunt de necessitate observanda.

Sicut autem ad hoc quod mens feratur in Deum necessaria est pax quae est ad proximos cum quibus homo debet convivere et ab eis juvari, ita necessaria est ad hoc pax homini quantum ad ea quae sunt in seipso. Unde consequenter considerandum videtur homini qualiter mentis quies seu tranquillitas impediatur, et qualiter divina lege impedimenta removeantur.

Est autem considerandum, quod mens impeditur quominus libere feratur in Deum dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliae potentiae inferiores in suis actibus intenduntur. Cum enim una potentia in suo actu roboretur,

trahit ad se intentionem hominis, quae non potest simul ad plura dispergi: unde necesse est quod alia potentia, vel totaliter impediatur in suo actu, vel quod ejus actus diminuatur. Inferiores autem vires, dico vires sensitivas, tam apprehensivas, ut quoscumque sensus exteriores et interiores, ut phantasiam et alia vires consequentes, quam etiam appetitivas, ut irascibilem et concupiscibilem. Unde cum fuerit fortis delectatio in sensu aut multi motus in phantasia, vel in venereis inclinatio concupiscibilis, aut irascibilis in aliud, necesse est quod mens in suo actu impediatur quominus feratur in Deum; alio modo, ex parte ipsius mentis, per hoc quod circa aliqua alia occupetur. Non enim una potentia in plura objecta potest simul perfecte moveri.

Sed quia mens utitur inferioribus viribus quasi instrumentis, cum ei obediunt, et circa diversa occupari potest in ordine ad unum, ad cujus apprehensionem per illa juvatur; intelligendum est eatenus mentem per inferiores vires aut per occupationem ejus circa alias impediri quominus feratur in Deum, in quantum illa ad motum mentis in Deum non ordinantur: alioquin, per praedicta, mens hominis ab hoc quod feratur libere in Deum non impeditur, sed magis juvatur.

Siquidem occupationem mentis circa alia homo non potest omnino vitare, per hoc quod oportet eum sollicitari circa ea quae sunt necessaria vitae corporali; sunt tamen hujus sollicitudinis in hominibus gradus varii, quorum quidem primus consistit in hoc, quod homo sollicitatur circa ea quae sunt vitae corporalis, quantum communis modus humanae vitae requirit, ut scilicet provideat in necessariis sibi, uxori, filiis, et aliis personis ad eum pertinentibus secundum statum suum: et hic quidem sollicitudinis gradus licitus est, et quasi homini connaturalis.

Secundum autem gradus est cum homo amplius sollicitatur circa praedicta, quam communis modus humanae vitae requirat secundum statum proprium; non tamen haec sollicitudo in tantum procedit, quod homo propter ipsam ab ordine qui est in Deum recedat, transgrediendo praecepta justitiae et caritatis. In hoc quidem peccatum manifestum est, cum propriam mensuram homo excedat; non tamen mortale, quia contra praecepta justitiae et caritatis nihil molitur. Dicitur autem peccatum veniale, quasi facile remissibile, tum quia, manenti in ordine ad finem si error aliquis accidat, de facili patet via dirigendi; sicut in scientiis speculativis, si aliquis habet veram conceptionem de principiis, de facili potest per ea corrigere si quos errores circa conclusiones patiatur. Finis autem in activis est sicut principium in speculativis: tum etiam quia in amicitia manenti de facili remittitur si quid deliquit: tum etiam quia non est facile omnino modum tenere et in nullo excedere. Unde qui regulam rationis, quae sumitur ex fine, a corde suo non abjicit, licet in his quae regulanda sunt non omnimode rectitudinem servet, non est multum culpandus, sed venia dignus.

Tertius autem gradus est, cum sollicitudo praemissa in tantum excrescit, quod anima omnino ab ordine qui est in Deum recedit, transgrediendo praecepta justitiae et caritatis, fidei et spei, sine quibus mens hominis non potest ordinari in Deum: et hoc manifeste peccatum mortale est.

Quartus autem gradus est, quando e contrario sollicitudo hominis sistit infra communem modum humanae vitae; quod quidem si ex remissione animi, aut ex aliqua indebita intentione fiat, ad ignaviam reputatur. Utrumque enim transgrediendi medium culpabile est. Si autem ad hoc, ut rebus melioribus vacetur, scilicet ut mens feratur libere ad divina, perfectius est humana vir-

tute: ad quam quidem perfectionem sic tradendam homini praecepta data non fuerunt, sed magis consilia ad provocandum.

CAPUT CXXXI.

DE CONSILIIS QUAE DANTUR IN LEGE DIVINA.

(I. part. quaest. CVIII. art. 4.).

Quia vero optimum hominis est ut mente Deo adhaereat et rebus divinis, impossibile autem est quod homo intense circa diversa occupetur, ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agentes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad justitiam, ut sine eo justitia esse non possit. Non enim virtus et justitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur, et ideo hujusmodi divina legis admonitiones dicuntur consilia, et non praecepta, in quantum suadent homini ut propter meliora minus bona praetermittat.

Occupatur autem humana sollicitudo secundum communem modum humanae vitae circa tria. Primo quidem circa propriam personam, quid agat, aut ubi conversetur; secundo autem circa personas sibi conjunctas, praecipue uxorem et filios; tertio circa res exteriores procurandas, quibus homo indiget ad sustentationem vitae.

Ad amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores datur in lege divina consilium paupertatis, ut scilicet res hujus mundi abjiciet, quibus animus ejus sollicitudine aliqua implicari posset: hinc est quod Dominus dicit (Matth. XIX. 21.): *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me.*

Ad amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum datur homini consilium de virginitate, vel continentia: hinc est quod dicitur (I. Cor. VII. 25.): *De virginibus autem praeceptum homini non habeo; consilium autem do;* et hujus consilii rationem assignans, subdit (ib. 32. et 33.): *Qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt Domini, quomodo placeat Deo: qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.*

Ad amputandam autem sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium obedientiae, per quam homo dispositionem suorum actuum superiori committit: propter quod dicitur (Hebr. ultimo 17.): *Obedite praepositis vestris, et subjacete eis: ipsi enim pervigilant, quasi rationem reddituri pro animabus vestris.*

Quia summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet; ad hanc autem mentis vacationem praedicta tria maxime videntur disponere: convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem, quae consistit in hoc quod Deo vacetur. Et hoc expresse ostendunt verba Domini paupertatem suadentis, cum dicit (Matth. XIX. 21.): *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et sequere me;* quasi in sua sequela perfectionem vitae constituens.

Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicujus rei afficiatur, consequens est quod alia

postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum, abjiciat, non solum rerum curam, et uxoris, et prolis affectum, sed etiam sui ipsius: et hoc significant verba Scripturae: dicitur enim (Cantic. VIII. 7.): *Si dederit homo omnem substantiam domus suae ad mercandum dilectionem, quasi nihil computabit eam;* et (Matth. XIII. 45. et 46.): *Simile est regnum coelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas. Inventa autem una praetiosa margarita, abiit, et vendidit omnia quae habuit, et comparavit eam;* et (Philipp. III. 7. et 8.): *Quae mihi aliquando fuerunt lucra, arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifacerem.*

Quia igitur praedicta tria dispositiones ad perfectionem sunt, et perfectionis effectus, et signa, convenienter qui praedicta tria Deo vovent in statu perfectionis esse dicuntur. Perfectio autem ad quam praedicta disponunt in vacatione mentis circa Deum consistit: unde et praedictorum professores, religiosi dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cujusdam sacrificii dedicantes, et quantum ad res per paupertatem, et quantum ad corpus per continentiam, et quantum ad voluntatem per obedientiam. Religio enim in cultu divino consistit, ut supra dictum est.

CAPUT CXXXII.

DE ERRORE IMPUGNANTIUM VOLUNTARIAM PAUPERTATEM.

Fuerunt autem aliqui paupertatis propositum improbantes, contra evangelicam doctrinam: quorum primus Vigilantius invenitur; quem tamen postmodum aliqui sunt secuti, dicentes se esse legis doctores, *non intelligentes neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant* (I. Tim. I. 7.), qui ad hoc his et similibus rationibus sunt inducti. Naturalis enim appetitus requirit ut unumquodque animal sibi provideat in necessariis suae vitae: unde animalia quae non quolibet tempore anni necessaria vitae invenire possunt, quodam naturali instinctu ea quae sunt vitae suae necessaria congregant illo tempore quo inveniri possunt, et ea conservant, sicut patet de apibus et formicis. Homines autem ad suae vitae conservationem multis indigent, quae non omni tempore inveniri possunt. Inest igitur naturaliter homini quod congreget, et conservet ea quae sunt sibi necessaria. Est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

Adhuc: naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conservatur, in quantum omnia esse appetunt. Sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Sicut igitur ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorem substantiam. Sicut igitur est contra legem naturae quod aliquis sibi manum injiciat, ita et quod aliquis necessaria vitae sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

Amplius: homo naturaliter est animal sociale, ut supra dictum est. Societas autem inter homines conservari non posset nisi unus alium juvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus juvet. Ad hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotentes, qui exteriorem substantiam abjiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur. Est igitur contra naturalem instinctum, et contra amicitiae, et caritatis bonum, quod homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abjiciat.

Item: si habere substantiam hujus mundi malum est; bonum est autem proximos liberare a malo, malum autem eos in malum inducere; consequens est quod dare alicui indigenti substantiam hujus mundi sit malum; auferre autem habenti sit bonum; quod inconveniens est. Est igitur bonum habere substantiam hujus mundi: eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abjicere malum est.

Praeterea: occasiones malorum vitandae sunt. Est autem paupertas occasio mali, quia propter eam ad furta, adulationes, perjuria, et his similia aliqui inducuntur. Non est igitur paupertas voluntarie assumenda, sed magis ne adveniat vitanda.

Adhuc: cum virtus consistat in medio, utroque extremo corrumpitur. Est autem virtus liberalitas quaedam quae dat danda, et retinet retinenda; vitium autem est in minus illiberalitas, quae retinet retinenda, et non retinenda; est igitur et vitium in plus quod omnia dentur; quod faciunt qui voluntariam paupertatem assumunt. Est ergo hoc vitiosum et prodigalitati simile.

Hae autem rationes etiam auctoritate Scripturae confirmari videntur: dicitur enim (Prov. XXX. 8. et 9.): *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi; tribue tantum victui meo necessaria; ne forte satiatus illiciar ad negandum, et dicam: Quis est Dominus? aut egestate compulsus furer, et perjurem nomen Dei mei.*

CAPUT CXXXIII.

DE MODIS VIVENDI EORUM QUI SEQUUNTUR VOLUNTARIAM PAUPERTATEM.

Videtur autem haec quaestio magis urgere, si quis specialius exsequatur modos quibus necesse est vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur. Est enim unus modus vivendi quod possessiones singulorum vendantur, et de pretio omnes communiter vivant: quod quidem sub Apostolis servatum videtur Hierusalem: dicitur enim (Act. IV. 34. et 35.). *Quotquot possessores agrorum, aut domorum erant, vendentes offerebant pretia eorum quae vendebant, et ponebant ante pedes apostolorum, et dividebatur singulis prout cuique opus erat.*

Hic autem modus non videtur efficaciter providere humanae vitae. Primo quidem, quia non est facile quod plures habentes magnas possessiones hanc vitam assumant; et si conferatur inter multos pretium quod ex possessionibus paucorum divitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus. Deinde quia possibile et facile est hujusmodi pretium vel fraude dispensatorum, vel furto, aut rapina deperire. Remanebunt igitur illi qui talem paupertatem sectantur absque sustentatione vitae.

Item: multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. Non igitur erit facile providere his quos oportet forte per diversa loca dispergi de pretio assumpto ex possessionibus in commune relicto.

Est autem alius modus vivendi ut possessiones habeant communes, ex quibus singulis provideatur prout eis opus fuerit, sicut in monasteriis plurimis observatur.

Sed nec hic modus videtur conveniens. Possessiones enim terrenae sollicitudinem afferunt, et propter procurationem fructuum, et propter defensionem earum contra fraudes et violentias; et tanto majorem, et a pluribus oportet haberi sollicitudinem, quanto majores possessiones esse oportet quae sufficiant ad plurium sustentationem. Deperit igitur hoc modo finis volun-

tariae paupertatis, ad minus quantum ad multos quos oportet circa procurandas possessiones esse sollicitos.

Item: communis possessio solet esse causa discordiae: non enim videntur litigare qui nihil habent commune, ut Hispani et Persae, sed qui simul aliquid habent commune; propter quod etiam inter fratres sunt jurgia. Discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina, ut supra (c. 128.) dictum est. Videtur igitur modus iste vivendi impedire finem voluntariae paupertatis.

Adhuc autem est tertius modus vivendi, ut de laboribus manuum suarum vivant qui voluntariam paupertatem sectantur; quem quidem vivendi modum Paulus apostolus sequebatur, et aliis observandum suo exemplo et institutione dimisit: dicitur enim (II. Thess. III. 8-10.): *Non gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus: non quasi non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam et cum essemus apud vos, hoc denunciabamus vobis, quoniam, si quis non vult operari, nec manducet.*

Sed nec iste modus vivendi videtur esse conveniens. Labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitae, secundum quod per ipsum aliquid acquiritur. Vanum autem videtur quod quis relinquens illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. Si igitur post voluntariam paupertatem necessarium est iterum acquirere unde aliquis sustentetur per laborem manualem, vanum fuit illa dimittere omnia quae quis habebat ad sustentationem vitae.

Adhuc: voluntaria paupertas ad hoc consulitur, ut per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendum Christum, per hoc quod a sollicitudinibus saecularibus liberatur. Majorem autem sollicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore victum acquirat, quam quod his quae habuit utatur ad sustentationem vitae, et praecipue si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia ex quibus in promptu erat ut sumeret victus necessaria. Non igitur vivere de laboribus manuum videtur esse conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem.

Ad hoc autem accedit quod Dominus sollicitudinem terrenorum a discipulis removens, sub similitudine volucrum et liliorum agri videtur eis laborem interdicere manualem; dicit enim (Matth. VI. 26.): *Respicite volatilia coeli, quoniam neque serunt, neque metunt, neque congregant in horrea;* et iterum (ib. 28.): *Considerate lilia agri quomodo crescunt, non laborant, neque nent.*

Videtur etiam hic modus vivendi insufficiens. Nam multi sunt perfectionem vitae desiderantes quibus non suppetit facultas, aut ars, ut possint labore manuum vitam transigere, quia non sunt in his nutriti, nec instructi. Sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitae capessendam rustici et opifices, quam qui sapientiae studio vacaverunt, et in divitiis, et in deliciis, quas propter Christum deserunt, sunt nutriti. Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari, aut alias impediri quominus operari possint. Sic ergo remanerent destituti necessariis vitae.

Item: non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitae quaerenda: quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficientem sustentationem acquirere possunt. Si autem voluntariam paupertatem sectantes oporteret labore manuali victum acquirere, sequeretur quod circa hujusmodi laborem majus tempus suae vitae consumerent, et per consequens impedirentur ab aliis magis necessariis actionibus, quae etiam ma-

gnum tempus requirunt, sicut sunt studium sapientiae, et doctrina, et alia hujusmodi spiritualia exercitia: et sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitae, quam ad ipsam disponeret.

Si quis autem dicat, quod labor manualis necessarius est ad tollendum otium, hoc non sufficit ad propositum. Melius enim esset tollere otium per occupationes in virtutibus moralibus quibus deserviunt organice divitiae, puta in eleemosynis faciendis, et aliis hujusmodi, quam per laborem manualem.

Praeterea: vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solum quod homines pauperes facti abstinerent ab otio, vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent, quam illis quae sunt secundum vitam hominum communem.

Si vero aliquis dicat, quod necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas, hoc non est ad propositum: quaerimus enim utrum sit necessarium quod victum per manualem laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant.

Praeterea: possibile est multis aliis modis concupiscentias carnis domare, scilicet per jejunia, vigilias, et alia hujusmodi. Labore etiam manuali ad hunc finem uti possent etiam divites, qui non habent necesse laborare propter victum quaerendum.

Invenitur autem et alius modus vivendi, ut scilicet voluntariam paupertatem sectantes vivant de his quae ab eo aliis inferuntur, qui ad hanc perfectionem voluntariae paupertatis proficere volunt, divitias retinentes. Et hunc modum videtur Dominus cum suis discipulis observasse: legitur enim (Luc. VIII. 3.) quod mulieres quaedam sequebantur Christum, et *ministrabant illi de facultatibus suis.*

Sed iste etiam modus vivendi non videtur conveniens. Non enim videtur rationabile quod aliquis dimittat sua, et vivat de alieno.

Praeterea: inconveniens videtur quod aliquis ab aliquo accipiat, et nihil ei rependat; in dando enim et recipiendo aequalitas justitiae servatur. Potest autem sustineri, quod illi de his quae ab aliis inferuntur, vivant, qui eis serviunt in aliquo officio: propter quod et ministri altaris, et praedicatores, qui doctrinam, et alia divina populo dant, non inconvenienter videntur ab eis sustentationem vitae accipere: *Dignus est enim operarius cibo suo,* ut Dominus dicit (Matth. X. 10.); propter quod Apostolus dicit (I. Corinth. IX. 14.) quod *Dominus ordinavit his qui Evangelium denuntiant, ut de Evangelio vivant;* sicut et (ibid. 13.) *qui altari deserviunt, cum altari comparticipant.* Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconveniens videtur, si a populo necessaria vitae accipiant.

Item: iste modus vivendi videtur esse aliis damnosus. Sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari, qui propter paupertatem et infirmitatem sibi non possunt sufficere; quorum beneficia oportet quod minuantur, si illi qui voluntarie paupertatem assumunt ex his quae ab aliis dantur debeant sustentari, cum homines non sufficiant, nec sint prompti ad subveniendum magnae multitudini pauperum: unde et Apostolus (I. Timoth. IV. in Vulg. V. 16.) mandat, quod si aliquis habet viduam ad se pertinentem, eam sustentet, ut Ecclesia sufficiat his quae vere viduae sunt. Est igitur inconveniens, ut homines paupertatem eligentes, hunc modum vivendi assumant.

Adhuc: ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas; hac enim sublata, de facili homines alienis peccatis communicant, vel expresse

consentiendo, aut per adulationem leniendo, vel saltem dissimulando. Huic autem libertati magnum praejudicium generatur ex praedicto modo vivendi: non enim potest esse quin homo vereatur offendere eum cujus beneficiis vivit. Praedictus igitur modus vivendi impedit perfectionem virtutis, quae est finis voluntariae paupertatis: et ita non videtur competere voluntarie pauperibus.

Amplius: ejus quod ex alterius voluntate dependet, facultatem non habemus. Sed ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Non igitur sufficienter providetur in facultate sustentationis vitae voluntariis pauperibus per hunc modum vivendi.

Praeterea: necesse est quod pauperes qui ex his quae aliis dantur sustentari debeant, necessitates suas aliis exponant, et necessaria petant. Hujusmodi autem necessitas reddit contemptibiles mendicantes, et etiam graves: homines enim superiores se aestimant illis qui per eos sustentari necesse habent, et cum difficultate dant plurimi. Oportet autem eos qui perfectionem vitae assumunt in reverentia haberi, et diligi, ut sic homines eos facilius imitentur et virtutis statum aemulentur; si autem contrarium accidat, etiam virtus ipsa contemnitur. Est igitur nocivus modus ex mendicitate vivendi in his qui propter perfectionem virtutis voluntariam paupertatem assumunt.

Praeterea: perfectis viris non solum sunt vitanda mala, sed etiam ea quae mali speciem habent: nam Apostolus dicit (I. Thess. V. 22.): *Ab omni specie mali abstinete vos;* et Philosophus dicit, quod virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam ea quae turpia videntur. Mendicitas autem habet speciem mali, cum multi propter quaestum mendicent. Non est igitur hic modus vivendi perfectis viris assumendus.

Item: ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria, ut mens hominis a sollicitudine terrenorum remota, liberius Deo vacet. Hic autem modus ex mendicitate vivendi habet plurimam sollicitudinem: majoris enim sollicitudinis esse videtur quaerere aliena, quam propriis uti. Non ergo videtur esse conveniens hic modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus.

Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem, videtur omnino irrationabiliter loqui. Laudatur enim humilitas secundum quod contemnitur terrena altitudo, quae consistit in divitiis, honoribus, fama, et hujusmodi; non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis, respectu cujus oportet nos magnanimos esse. Esset igitur vituperanda humilitas, si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas, tum quia virtuosius est dare quam accipere, tum quia habet speciem turpis lucri, ut dictum est. Non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda.

Fuerunt etiam aliqui, qui perfectionem vitae sectantibus dicebant nullam sollicitudinem esse habendam, neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reservando; sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitae exspectare; propter hoc quod dicitur (Matth. VI. 25.): *Nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis, aut quid bibatis, aut corpori vestro quid induamini;* et iterum (ib. 34.): *Nolite in crastinum cogitare.*

Hoc autem videtur omnino irrationabile. Stultum enim est velle finem, et praetermittere ea quae sunt ordinata ad finem. Ad finem autem comestionis ordinatur sollicitudo humana, per quam sibi victum procurat. Qui igitur absque comestione vivere non possunt, aliquam sollicitudinem de victu quaerendo debent habere.

Praeterea: sollicitudo terrenorum non est vitanda, nisi quia impedit contemplationem aeternorum. Non potest autem homo mortalem carnem gerens vivere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur, sicut dormiendo, comedendo, et alia hujusmodi faciendo. Neque igitur praetermittenda est sollicitudo eorum quae sunt necessaria ad vitam, propter impedimentum contemplationis.

Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere, quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, aut fugere lapidem cadentem, aut glaudium irruentem; sed exspectare quod Deus operetur, quod est Deum tentare. Non est igitur sollicitudo victus totaliter abjicienda.

CAPUT CXXXIV.

QUOMODO PAUPERTAS SIT BONA.

Ut autem praemissorum veritas manifestetur, quid de paupertate sentiendum sit, ex divitiis consideremus. Exteriores quidem divitiae sunt necessariae ad bonum virtutis, cum per eas sustentemus corpus, et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant. Necesse ergo est quod exteriores divitiae sint aliquod bonum hominis, non tamen principale, sed quasi secundarium: nam finis principaliter bonum est, alia vero secundum quod ordinantur in finem. Propter hoc quibusdam visum est quod virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem divitiae quaedam minima bona.

Oportet autem quod ea quae sunt ad finem modum accipiant secundum exigentiam finis. In tantum igitur divitiae bona sunt, in quantum proficiunt ad usum virtutis. Si vero iste modus excedatur, ut per eas impediatur usus virtutis, non jam inter bona sunt computandae, sed inter mala. Unde accidit quibusdam bonum esse habere divitias, qui eis utuntur ad virtutem; quibusdam vero malum esse eas habere, qui per eas a virtute retrahuntur, vel nimia sollicitudine, vel nimia affectione ad ipsas, vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

Sed cum sint virtutes activae vitae et contemplativae, aliter utraeque divitiis exterioribus indigent. Nam virtutes contemplativae indigent ad solam sustentationem naturae; virtutes autem activae indigent ad hoc, et ad subveniendum aliis cum quibus convivendum est. Unde et contemplativa vita etiam in hoc perfectior est, quod paucioribus indiget. Ad quam quidem vitam pertinere videtur quod totaliter homo divinis rebus vacet: quam quidem perfectionem doctrina Christi homini suadet. Unde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus divitiis sufficit, quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturae: unde et Apostolus dicit (I. Tim. VI. 8.): *Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus.*

Paupertas igitur laudabilis est, in quantum hominem liberat ab his vitiis quibus aliqui per divitias implicantur: in quantum autem sollicitudinem tollit quae ex divitiis consurgit, est utilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi, ut circa meliora occupentur; quibusdam vero nociva, qui ab hac sollicitudine liberati, in pejores occupationes cadunt. Unde Gregorius dicit in sexto Moral.: Saepe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suae quietis exstincti sunt; in quantum vero paupertas aufert bonum quod ex divitiis provenit, scilicet subventionem aliorum, et sustentationem propriam impedit,

simpliciter malum est; nisi in quantum subventio qua in temporalibus proximis subvenitur, per majus bonum potest recompensari, scilicet per hoc quod homo divitiis carens liberius potest divinis et spiritualibus vacare. Bonum autem sustentationis propriae adeo necessarium est, quod nullo alio bono recompensari potest: nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitae subtrahere. Paupertas igitur talis laudabilis est cum homo per eam a sollicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis et spiritualibus vacat; ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum, ad quod non multa requiruntur; et quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior, non autem quanto paupertas fuerit major; non enim paupertas secundum se bona est, sed in quantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spiritualibus intendat: unde secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis praedictis, est mensura bonitatis ejus. Et hoc est commune in omnibus exsistentibus, quae in tantum bona sunt, in quantum proficiunt ad virtutem, non autem secundum seipsa.

CAPUT CXXXV.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA INDUCTARUM CONTRA PAUPERTATEM.

His autem visis, rationes praemissas, quibus paupertas impugnatur, dissolvere non difficile est. Quamvis enim homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quae sunt necessaria ad vitam, ut prima ratio proponebat; non tamen hoc modo quod oporteat quemlibet circa hoc opus occupari: nec enim in apibus omnes eidem vacant officio, sed quaedam colligunt mel, quaedam ex cera domus construunt; reges etiam circa haec opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse. Quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae unus homo per se sufficere non posset; necessarium est per diversos diversa fieri, puta ut quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, quidam aedificatores, et sic de aliis: et quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessarium est ut quidam vacent spiritualibus rebus ad meliorationem aliorum, quos oportet a cura temporalium absolutos esse. Haec autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina providentia, secundum quod quidam magis inclinantur ad hoc officium, quam ad alia.

Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt sustentationem vitae, ut secunda ratio procedebat: remanet enim omnis spes probabilis suae vitae sustentandae; vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis; sive accipiant ea in possessionibus communibus, sive in victu quotidiano. Sicut enim quod per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, ut Philosophus dicit (octavo Ethic. c. 11.), ita quod ab amicis habetur, a nobis aliqualiter habetur. Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam secundum quod sibi invicem subveniunt vel in spiritualibus vel terrenis officiis.

Est autem majus subvenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus, quanto spiritualia sunt temporalibus potiora, et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. Unde qui subtrahit sibi facultatem subveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem, ut acquirat spiritualia,

per quae utilius potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanae, ut tertia ratio concludebat.

Patet autem ex praedictis quod divitiae quoddam bonum hominis sunt, secundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem secundum se: unde nihil prohibet paupertatem melius esse, si per eam ad perfectius bonum aliquis ordinetur: et sic solvitur ratio quarta.

Et quia neque divitiae, neque paupertas, neque aliud exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solum secundum quod ordinantur ad bonum rationis, nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis; nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala judicanda, sed malus usus eorum; et sic neque paupertas est abjicienda propter aliqua vitia quae accidentaliter ex ea quandoque procedunt, ut quinta ratio ostendere nitebatur.

Hinc etiam considerandum est, quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum, quae in usum veniunt, sed secundum regulam rationis: unde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris, secundum regulam rationis est medium. Neque enim est aliquis qui ad majora tendat quam magnanimus, vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet. Medium ergo terminatur non quantitate sumptus, aut alicujus hujusmodi, sed in quantum non transcendit regulam rationis, nec ab ea deficit: quae quidem regula non solum metitur quantitatem rei quae in usum venit, sed conditionem personae, et intentionem ejus, opportunitatem loci, et temporis, et alia hujusmodi, quae in actibus virtutum requiruntur. Non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamvis omnia deserat. Nec hoc prodigaliter facit, cum hoc faciat debito fine, et aliis debitis conditionibus servatis. Plus enim est seipsum morti exponere, quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur debitas circumstantias servans, quam omnia sua relinquere debito fine: et sic solvitur ratio sexta.

Quod autem ex verbis Salomonis inducitur, non est contrarium. Manifestum est enim quod Salomon loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

CAPUT CXXXVI.

SOLUTIO EORUM QUAE OBJICIEBANTUR CONTRA DIVERSOS MODOS VIVENDI EORUM QUI ASSUMUNT VOLUNTARIAM PAUPERTATEM.

Post haec autem considerandum est de modis quibus oportet vivere eos qui paupertatem voluntariam sectantur. Et quidem primus modus, scilicet quod de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus; et ideo Apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Hierusalem instituebant, quia praevidebant per Spiritum Sanctum quod non diu in Hierusalem simul commorari deberent, tum propter persecutiones et injurias eis inferendas a Judaeis, tum etiam propter instantem destructionem civitatis et gentis. Unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus providere. Et propter hoc transeuntes ad gentes in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

Non est autem contra hunc modum vivendi fraus quae potest per dispensatores committi: hoc enim est commune in omni modo vivendi, in quibus aliqui ad invicem convivunt; in hoc autem tanto minus, quanto difficilius contingere videtur quod perfectionem vitae sectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc remedium per providam fidelium dispensatorum institutionem: unde sub Apostolis electi sunt Stephanus, et alii qui ad hoc officium idonei reputabantur.

Est autem et secundus modus vivendi conveniens paupertatem voluntariam assumentibus, ut scilicet de possessionibus communibus vivant. Nec per hunc modum aliquid deperit perfectionis ad quam tendunt paupertatem voluntariam assumentes. Potest enim fieri per unius eorum, vel paucorum sollicitudinem ut possessiones modo debito procurentur; et sic alii absque temporalium sollicitudine remanentes, libere possunt spiritualibus vacare: quod est fructus voluntariae paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitae qui hanc sollicitudinem pro aliis assumunt: quod enim amittere videntur in defectu quietis, recuperant in obsequio caritatis, in quo etiam perfectio vitae consistit.

Nec etiam per hunc modum vivendi concordia tollitur occasione communium possessionum. Tales enim debent paupertatem voluntariam assumere qui temporalia contemnunt, et tales pro temporalibus communibus discordare non possunt; praesertim cum ex temporalibus nihil praeter necessitatem vitae debeant exspectare; et cum dispensatores oporteat esse fideles. Nec propter hoc quod aliqui hoc modo vivendi abutantur, hic modus vivendi potest improbari; cum etiam bonis male utantur mali, sicut etiam malis bene utuntur boni.

Tertius etiam modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus convenit, ut scilicet de labore manuum vivant. Non enim vanum est temporalia dimittere, ut iterum acquirantur per laborem manuum, sicut prima ratio in contrarium proponebat, quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebat in procurando, vel saltem custodiendo, et affectum hominis ad se trahebat; quod non accidit dum aliquis per laborem manuum quotidianum victum acquirere studet.

Patet autem, quod ad acquirendum per laborem manuum victum quantum sufficit ad naturae sustentationem modicum tempus sufficit, et modica sollicitudo necessaria est; sed ad divitias congregandas, vel superfluum victum quaerendum per laborem manuum, sicut saeculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere, et magnam sollicitudinem adhibere; in quo patet solutio secundae rationis.

Considerandum autem, quod Dominus in Evangelio non laborem prohibuit, sed sollicitudinem mentis pro necessariis vitae. Non enim dixit: Nolite laborare, sed: *Nolite solliciti esse,* quod a minori probat. Si enim ex divina providentia sustentantur aves, et lilia, quae inferioris conditionis sunt, et non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi victum acquirunt; multo magis providebit hominibus, qui sunt dignioris conditionis, et quibus dedit facultatem per proprios labores victum quaerendi; ut sic non oporteat anxia sollicitudine de necessariis hujus vitae affligi. Unde patet quod per verba Domini quae inducebantur huic modo vivendi non derogatur.

Nec etiam iste modus vivendi potest reprobari propter hoc quod non sufficiat, quia hoc ut in paucioribus accidit quod aliquis non possit tantum labore manuum acquirere quod sufficiat ad victum necessarium, vel propter

infirmitatem, vel propter aliquid hujusmodi. Non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda. Hoc enim et in naturalibus, et etiam in voluntariis ordinationibus accidit, nec est aliquis modus vivendi per quem ita provideatur homini quin quandoque possit deficere. Nam et divitiae furto aut rapina possunt auferri; sicut et qui de labore manuum vivit potest debilitari. Remanet tamen aliquod remedium circa dictum modum vivendi, ut scilitet ei, cui labor ad proprium victum non sufficit, subveniatur vel per alios ejusdem societatis, qui plus possunt laborare quam eis necessarium sit, vel etiam per eos qui divitias possident, secundum legem caritatis et amicitiae naturalis, qua unus homo alteri subvenit indigenti. Unde cum Apostolus dixisset (II. Thess. III. 10.): *Qui non vult operari, nec manducet:* propter illos qui sibi non sufficiunt ad victum quaerendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios, dicens (ibid. 13.): *Vos autem nolite deficere benefacientes.*

Cum etiam ad victum necessarium pauca sufficiant, non oportet eos qui modicis sunt contenti magnum tempus occupare in necessariis quaerendis labore manuum; et ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus, propter quae paupertatem voluntariam assumpserunt; et praecipue cnm manibus operando possint de Deo cogitare, et eum laudare, et alia hujusmodi facere, quae singulariter sibi viventes observare oportet. Sed ne omnino in spiritualibus operibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adjuvari.

Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter otium tollendum, aut carnem macerandam opere manuali, quia hoc et divitias possidentes facere possent; non est tamen dubium quin labor manualis ad praedicta valeat, etiam sub modica victus necessitate. Tamen otium per alias occupationes utiliores potest auferri, et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari: unde propter hujusmodi causas non imminet necessitas laborandi his qui alias habent, vel habere possunt, unde licite vivant. Sola enim necessitas victus cogit manibus operari; unde et Apostolus dicit (II. Thess. III. 10.): *Qui non vult operari, nec manducet.*

Quartus etiam modus vivendi de his quae ab aliis inferuntur est conveniens illis qui paupertatem voluntariam assumunt. Non enim hoc est inconveniens, ut qui sua dimisit propter aliquid quod in utilitatem aliorum vergit, de his quae ab aliis dantur sustentetur. Nisi enim hoc esset, societas humana permanere non posset. Si enim aliquis circa sua propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitati deserviret. Optimum est igitur bonorum societati quod illi qui, praetermissa propriorum cura, utilitati communi deserviunt, ab his quorum utilitati deserviunt sustententur. Propter hoc enim et milites de stipendiis aliorum vivunt, et rectoribus reipublicae de communi providetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumunt, ut Christum sequantur, ad hoc utique dimittunt, ut communi utilitati deserviant, sapientia, eruditione, et exemplis populum illustrantes, vel oratione et intercessione sustentantes.

Ex quo etiam patet quod non turpiter vivunt de his quae ab aliis dantur, ex quo ipsi majora rependunt, ad sustentationem temporalia accipientes, et in spiritualibus aliis proficientes. Unde et Apostolus dicit (II. Corinth. VIII. 14.): *Vestra abundantia,* scilicet in temporalibus, *illorum inopiam suppleat;* et in eadem: *Ut et illorum abundantia,* scilicet in spiritualibus, *vestrae inopiae sit supplementum.* Qui enim alterum juvat, particeps fit operis ejus in bono et in malo.

Dum autem exemplis suis alios provocant ad virtutem, fit ut hi qui eorum exemplis proficiunt, minus ad divitias afficiantur, dum vident alios propter perfectionem vitae divitias omnino deserere. Quanto autem aliquis minus divitias amat, et est virtuti magis intentus, tanto facilius divitias in aliorum etiam necessitate distribuit: unde qui paupertatem voluntariam assumentes de his quae ab aliis dantur vivunt, magis fiunt aliis pauperibus utiles, alios ad misericordiae opera verbis et exemplis provocando, quam fiunt damnosi ad sustentationem vitae aliorum beneficia accipientes.

Patet etiam quod homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui voluntariam paupertatem sectantur, divitias contemnentes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quae ad sustentationem vitae ab aliis accipiunt; cum homo libertatem animi non perdat nisi propter ea quae in affectu suo dominantur. Unde propter ea quae homo contemnit, si sibi dentur, libertatem non perdit.

Licet autem sustentatio eorum, qui vivunt de his quae ab aliis dantur, ex voluntate dantium dependeat, non tamen propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi: non enim dependet ex voluntate unius, sed ex voluntate multorum. Non est autem probabile quod in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent propter perfectionem virtutis.

Non est autem inconveniens, si etiam necessitates suas exponant, et necessaria petant, vel pro aliis, vel pro se. Hoc enim Apostoli fecisse leguntur, non solum ab illis quibus praedicabant, necessaria accipientes, quod magis potestatis erat quam mendicitatis, propter ordinationem Domini, ut qui Evangelio deserviunt, de Evangelio vivant; sed etiam pro pauperibus qui erant in Hierusalem, qui sua dimittentes, in paupertate vivebant; nec tamen gentibus praedicabant, sed eorum spiritualis conversatio poterat illis valere a quibus sustentabantur. Unde Apostolus talibus non ex necessitate, sed ex voluntate dantium persuadet eleemosynis subveniendum; quod nihil est aliud quam mendicare. Haec autem mendicitas non reddit homines contemnibiles, si moderate fiat ad necessitatem, non ad superfluitatem, et sine importunitate, considerata conditione personarum a quibus petitur, et loci, et temporis, quod necesse est observari ab his qui perfectionem vitae sectantur.

Ex quo etiam patet quod talis mendicitàs non habet aliquam speciem turpitudinis, quam haberet, si cum importunitate, et indiscrete fieret ad voluptatem, vel superfluitatem.

Manifestum est autem quod mendicitas cum quadam abjectione est: sicut enim pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare, et regi obedire quam gubernare et imperare; quamvis propter aliquid adjunctum possit recompensatio fieri. Ea vero, quae abjectionis sunt, sponte assumere, ad humilitatem pertinet, non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est. Cum enim humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur. Non est igitur humilitatis, sed stultitiae, si quis quodcumque abjectum assumpserit; sed si id quod necessarium est fieri propter virtutem, aliquis propter abjectionem non recusat, puta si caritas exigit quod proximis aliquid abjectum officium impendatur, hoc propter humilitatem aliquis non recuset. Si igitur necessarium est ad perfectionem pauperis vitae sectandum, quod aliquis mendicet, hanc abjectionem ferre humilitatis est. Quandoque etiam abjecta assumere virtutis est, etsi nostrum hoc officium non requirat, ut alios nostro exemplo provocemus, quibus incumbit ut id facilius ferant: nam et dux interdum mi-

litis officio fungitur, ut alios provocet. Quandoque etiam abjectis utimur per virtutem ut medicina quadam; puta si alicujus animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, utiliter debita moderatione servata abjectis utitur, vel sponte, vel ab aliis impositis, ad elationem animi comprimendam, dum per haec quae gerit sibi ipsi quodammodo parificat etiam infimos homines qui circa vilia officia occupantur.

Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi sollicitudinem a Domino interdictam de victu quaerendo. Omnis enim actus sollicitudinem requirit. Si igitur homo nullam sollicitudinem de rebus temporalibus habere debet, sequitur quod nihil temporale agere debeat: quod neque possibile, neque rationabile est observari. Deus enim unicuique rei ordinavit actiones secundum proprietatem suae naturae. Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est; necessarium est igitur secundum divinam ordinationem, ut et corporales actiones exerceat, et spiritualibus intendat: et tanto perfectior est, quanto plus spiritualibus intendit. Non est tamen hic modus perfectionis humanae quod nihil corporale agatur; quia cum corporales actiones ordinentur ad ea quae sunt necessaria ad conservationem vitae, si quis eas praetermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur. Exspectare autem a Deo subsidium in his in quibus aliquis se potest per propriam actionem juvare, praetermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones, ut supra ostensum est. Non ergo exspectandum a Deo ut omni actione propria, qua sibi aliquis subvenire potest, praetermissa, Deus ei subveniat: hoc enim divinae ordinationi repugnat, et bonitati ipsius.

Sed quia, licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est ut actiones nostrae debitum finem sortiantur, propter impedimenta quae possunt contingere; hoc dispositioni divinae subjacet, quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo Dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad nos non pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum; non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Non igitur contra praeceptum Domini agit qui de iis quae ab ipso agenda sunt sollicitudinem habet, sed ille qui sollicitudinem de his quae possunt emergere, et jam si ipse proprias actiones exsequatur, ita quod debitas actiones praetermittat ad obviandum hujusmodi eventibus, contra quos debemus in Dei providentia sperare, per quam etiam aves et herbae sustentantur. Talem enim sollicitudinem habere, videtur pertinere ad errorem Gentilium, qui divinam providentiam negant. Propter quod Dominus concludit quod non simus *solliciti in crastinum* (Matth. VI. 34.); per quod non prohibuit quin conservemus ea quae sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore, sed ne de futuris eventibus sollicitemur cum quadam desperatione divini auxilii; vel ne male occupet hodie sollicitudinem quae erit habenda in crastino, quia quilibet dies suam sollicitudinem habet; unde subditur: *Sufficit diei malitia sua* (ibid.).

Sic igitur patet quod diversis modis convenientibus vivere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur; inter quos tanto aliquis laudabilior est, quanto magis a sollicitudine temporalium, et occupatione circa ea hominis animum reddit immunem.

CAPUT CXXXVII.

DE ERRORE EORUM QUI PERPETUAM CONTINENTIAM IMPUGNANT.

Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita et contra continentiae bonum quidam perversi sensus homines sunt locuti, quorum quidam bonum continentiae his et similibus rationibus excludere nituntur. Viri enim et mulieris conjunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui. Magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species, quam peccaret, si abstineret ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio, et potus, et alia hujusmodi.

Adhuc: ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, et etiam vis concupiscibilis et incitans, et alia hujusmodi ad hoc ordinata. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abstinet.

Item: si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, optimum autem quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat.

Amplius: castitas, sicut et aliae virtutes, in mediocritate consistunt. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentias insequitur, et intemperatus est, ita contra virtutem agit qui omnino concupiscentiis abstinet, et insensibilis est.

Praeterea: non est possibile quin in homine concupiscentiae venereorum aliquae oriantur, cum naturales sint. Resistere autem omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam habere, majorem inquietudinem animo tribuit, quam si aliquis moderate concupiscentiis uteretur. Cum igitur inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnat, videtur perfectioni virtutis adversari quod aliquis perpetuam continentiam servet.

Haec igitur contra perpetuam continentiam objici videntur, quibus etiam adjungi potest praeceptum Domini, quod primis parentibus legitur esse datum (Gen. I. 28. et IX. 7.): *Crescite et multiplicamini, et replete terram;* quod non est remotum, sed magis videtur esse a Domino in Evangelio confirmatum (Matth. XIX. 6.), ubi dicitur: *Quod Deus conjunxit, homo non separet,* de conjunctione matrimonii loquens. Contra hoc autem praeceptum expresse faciunt qui perpetuam continentiam servant. Videtur igitur esse illicitum perpetuam continentiam servare.

Hoc autem non difficile est solvere secundum ea quae praemissa sunt. Considerandum est enim, quod alia ratio est habenda in his quae ad necessitatem uniuscujusque hominis pertinent, atque alia in his quae pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim quae ad uniuscujusque hominis necessitatem pertinent, oportet quod cuilibet provideatur: hujusmodi autem sunt cibus, et potus, et alia quae ad sustentationem individui pertinent: unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem quae necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur, neque etiam est possibile. Patet enim multa esse necessaria multitudini hominum, ut cibus, potus, vestimentum, domus, et alia hujusmodi, quae impossibile est quod per unum procurentur, et ideo oportet diversorum esse diversa officia, sicut etiam in corpore diversa membra ad diversos actus ordinantur. Quia ergo generatio non est de necessitate individui, sed de neces-

sitate speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent; sed quidam ab his actibus abstinentes aliis officiis mancipentur, puta militiae, vel contemplationi.

Ex quo patet solutio ad secundum. Ex divina enim providentia dantur homini ea quae sunt toti speciei necessaria, nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur. Data est enim homini industria aedificandi, et virtus ad pugnandum, nec tamen oportet quod omnes sint aedificatores, aut milites. Similiter, licet sit homini divinitus provisa virtus generativa, et ea quae ad actum ejus ordinantur, non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat.

Unde etiam patet solutio ad tertium. Ab his enim quae multitudini sunt necessaria, quamvis quantum ad singulos melius sit quod abstineat, melioribus deditus, non tamen est bonum quod omnes abstineant, sicut et in ordine universi apparet: quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum in quo essent solae substantiae spirituales, sed imperfectius: et quamvis sit melior oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal, nisi haberet et oculum et pedem. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum, nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, et aliqui ab his abstinentes, et contemplationi vacantes.

Quod autem quarto objicitur, quod necesse est virtutem in medio esse, solvitur per id quod supra jam de paupertate dictum est. Medium enim virtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quae ordinatur ratione, sed secundum regulam rationis, quae debitum finem attingit, et circumstantias convenientes metitur. Et sic ab omnibus venereorum delectationibus abstinere praeter rationem, vitium insensibilitatis dicitur; si autem secundum rationem fiat, virtus est quae etiam communem hominis modum excedit: facit enim homines esse in quadam divinae similitudinis participatione. Unde virginitas angelis dicitur esse cognata.

Ad quintum dicendum, quod sollicitudo et occupatio quam habent hi qui conjugio utuntur de uxoribus, filiis, et necessariis vitae acquirendis, est continua; inquietatio autem quam homo patitur ex pugna concupiscentiarum, est ad aliquam horam, quae etiam minoratur per hoc quod ei aliquis non consentit; nam quanto aliquis magis delectationibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus. Debilitatur etiam concupiscentia per abstinentias et alia exercitia corporalia, quae conveniunt his qui concupiscentiae propensionem habent. Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine, et impedit a contemplatione spiritualium, quam inquietudo quae provenit ex resistendo concupiscentiis horum delectabilium; quia per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret, cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili; et ideo his qui ad contemplationem divinorum, et cujuscumque veritatis intendunt, maxime nocivum est venereis deditos esse, et maxime utile ab eis abstinere.

Nihil autem prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde Dominus, facta de continentia mentione, dicit (Matth. XIX. 11. et 12.): *Non omnes capiunt verbum hoc, sed qui potest capere capiat.*

Ad id etiam quod de praecepto primis parentibus dato, ultimo positum est, patet responsio per ea quae dicta sunt. Praeceptum enim illud respicit

inclinationem naturalem quae inest hominibus ad conservandam speciem per actum generationis; quod tamen non est necessarium per omnes exsequi, sed per aliquos, ut dictum est.

Sicut autem non expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare, ita etiam nec expedit ab eo omni tempore abstinere, quando necessaria est multiplicatio generationis, vel propter hominum paucitatem, sicut in principio, quando hominum genus coepit multiplicari; sive propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in Veteri Testamento. Et ideo consilium de continentia perpetuo observanda reservatum est temporibus Novi Testamenti, quando fidelis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

CAPUT CXXXVIII.

CONTRA EOS QUI MATRIMONIUM VIRGINITATI AEQUABANT.

Fuerunt autem et alii qui, licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonii adaequabant; quae est haeresis Joviniani; sed hujus erroris falsitas satis ex praedictis apparet, cum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia, et divina, et quodammodo supra statum hominis ponatur in quadam similitudine angelorum.

Nec obstat quod aliqui perfectissimae virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac, et Jacob. Quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quaecumque a sua altitudine dejici. Nec tamen quia ipsi matrimonio usi sunt, minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt; sed, secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis. Nec tamen perfectio alicujus personae est sufficiens argumentum ad perfectionem status, cum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono quam alius majori bono imperfectiori mente. Non igitur quia Abraham, vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentiae, vel ei aequalis.

CAPUT CXXXIX.

CONTRA EOS QUI VOTA IMPUGNANT.

Quibusdam autem visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui, aut ad quodcumque servandum. Unumquodque enim bonum quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur. Quanto autem majori necessitate quis ad aliquid observandum astringitur, tanto minus libere id agere videtur. Videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiae vel voti fiunt.

Videntur autem hujusmodi homines necessitatis rationem ignorare. Est enim duplex necessitas quaedam coactionis, et haec laudem virtuosorum actuum minuit, quia voluntario contrariatur: coactum enim est quod est voluntati contrarium. Est autem quaedam necessitas ex interiori inclinatione proveniens; et haec laudem virtuosi actus non minuit, sed auget: facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis. Patet enim quod ha-

bitus virtutis quanto fuerit perfectior, tanto vehementius facit voluntatem tendere in bonum virtutis, et minus ab eo deficere; quod si ad finem perfectionis devenerit, quamdam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis, qui peccare non possunt, ut infra patebit (Lib. IV. c. 92.); nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati. Est autem et alia necessitas ex fine, sicut cum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare. Patet autem quod nec haec necessitas libertatem voluntatis diminuit, nec actuum bonitatem; quin potius quod quis agit quasi necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est, et tanto laudabilius, quanto finis fuerit melior; patet autem quod necessitas observandi quae quis vovit, aut obediendi ei cui se supposuit, non est necessitas coactionis; nec etiam ex interiori inclinatione proveniens, sed ex ordine ad finem: est enim necessarium voventi hoc vel illud agere, si debet votum impleri, aut obedientia servari. Cum igitur hi fines laudabiles sint, utpote quibus homo Deo se subjicit, necessitas praedicta diminuit nihil de laude virtutis.

Est autem ulterius considerandum, quod dum implentur aliqua quae quis vovit, vel quae sibi praecipiuntur ab eo cui se subdidit, propter Deum, majori laude et remuneratione sunt digna. Contingit enim unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur; ut cum quis furatur ut fornicetur; actus quidem secundum speciem suam est avaritiae, secundum intentionem vero luxuriae. Eodem autem modo et virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur; sicut cum quis sua donat ut cum altero amicitiam habeat caritatis; actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem caritatis. Hujusmodi autem actus majorem laudem habet ex majore virtute, scilicet ex caritate, quam ex liberalitate; unde etsi remittatur in eo quod liberalitatis est, ex eo quod ad caritatem ordinatur, laudabilior, et majori mercede dignus erit quam si liberalius ageret non in ordine ad caritatem. Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta jejunantem, vel continentem se a venereis; et quidem si absque voto hoc faciat, erit actus vel castitatis, vel abstinentiae; si autem ex voto, refertur ulterius ad aliam virtutem, cujus est Deo aliquid vovere, scilicet ad religionem, quae potior est castitate, vel abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Erit ergo actus abstinentiae, vel continentiae laudabilior in eo quod ex voto facit, etiamsi non ita delectetur in abstinentia, vel continentia, ex eo quod delectatur in potiori virtute, quae est religio.

Item: id quod potissimum est in virtute, est debitus finis: et ideo ex fine principaliter ratio boni manat. Si ergo finis fuerit eminentior, etiamsi in actu aliquis se remissius habet, erit ejus actus virtuosior; sicut si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui majus aliquid propter virtutem intendit, licet in progressu viae lentus procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert; sed si ex voto hoc facit, non solum actum, sed etiam potentiam offert Deo: et sic patet quod propositum suum est ad aliquid majus Deo exhibendum. Erit ergo actus ejus virtuosior ratione majoris boni intenti, etsi in exsecutione alius videatur ferventior.

Praeterea: voluntas praecedens actum manet virtute in tota consecutione actus, et ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis, propter quod actum incipit, in exsecutione operis non cogitabat: non enim oportet ut qui propter Deum aliquod iter arripuit, in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. Patet autem quod ille qui vovit se aliquid facturum, in

tensius illud voluit quam qui simpliciter facere disponit; quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo. Ex hac igitur voluntatis intensione redditur exsecutio voti cum intensione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel fertur remisse. Sic ergo laudabilius fit quod ex voto fit, quam quod fit sine voto, ceteris tamen paribus.

CAPUT CXL.

QUOD NEQUE MERITA NEQUE PECCATA SUNT PARIA.

(I-II. quaest. LXXIII. art. 2.).

Ex his autem manifestum est quod neque omnia bona opera neque omnia peccata sunt paria.

Consilium enim non datur nisi de meliori bono. Dantur autem consilia, in lege divina, de paupertate, continentia, et aliis hujusmodi, ut supra (c. 131.) dictum est. Haec igitur meliora sunt quam matrimonio uti et temporalia possidere, secundum quae tamen contingit virtuose agere, ordine rationis servato, ut supra (c. 135.) ostensum est. Non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

Adhuc: actus speciem recipiunt ex objectis. Quanto igitur objectum est melius, tanto et actus erit virtuosior secundum speciem suam. Finis autem melior est his quae sunt ad finem; quorum tanto aliquid melius est quanto est fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur; post quem tanto actus melior est secundum suam speciem quanto objectum est Deo propinquius.

Amplius: bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur. Contingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere, quando actus qui sunt ipsius rationis magis habent de bono rationis, quam actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. Sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

Item: praecepta legis optime ex dilectione implentur, ut supra (c. 128.) dictum est. Contingit autem aliquem alio ex majori dilectione quod faciendum est facere. Erit igitur virtuosorum actuum unus alio melior.

Praeterea: si ex virtute actus hominis boni redduntur, contingit autem intentionem etiam eamdem majorem esse in uno quam in alio, oportet ergo quod humanorum actuum sit unus alio melior.

Item: si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. Contingit autem virtutem unam altera meliorem esse, puta magnificentiam liberalitate, et magnanimitatem moderantia. Erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

Hinc est quod dicitur (I. Cor. VII. 38.): *Qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit; et qui non jungit, melius facit.*

Et eisdem etiam rationibus apparet quod non omnia peccata sunt paria, quum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud, et magis pervertatur ordo rationis, et majus nocumentum proximo inferatur. Hinc est quod dicitur (Ezech. XVI. 47.): *Sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis.*

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium omnia merita et peccata esse paria.

Quod tamen omnes virtuosi actus sint aequales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni; unde, si omnium bonorum actuum est idem finis boni, oportet omnes aequaliter bonos esse.

Licet autem sit unus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent, diversum bonitatis gradum accipiunt; est enim in his bonis quae ad ultimum finem ordinantur differentia graduum, secundum quod quaedam sunt aliis meliora et fini ultimo propinquiora. Unde, in voluntate et actibus ejus, gradus bonitatis erit secundum diversitatem bonorum ad quae terminatur voluntas et ejus actus, licet ultimus finis sit idem.

Similiter etiam, quod omnia peccata sunt paria, videtur ex hoc habere rationem quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis praeterit regulam rationis; ita autem praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit sicut qui in magno; videtur igitur peccatum aequale, sive in modico sive in magno peccetur. Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis judiciis agitur. Nam, si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud judicem sive multum sive modicum sit transgressus, sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum an longius progrediatur; ex quo igitur regulam rationis pertransiit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transiverit.

Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto majus erit malum; sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum et pulcritudo in debita proportione membrorum, veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est major inaequalitas in humoribus, tanto est major infirmitas; et quanto est major inordinatio in membris, tanto est major turpitudo; et quanto magis a veritate receditur, tanto est major falsitas; non enim est tam magna falsitas aestimantis tria esse quinque sicut ejus qui aestimat tria esse centum. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit; est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum. Quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto est major malitia.

Non est autem simile virtutem transgredi et terminos a judice positos transire. Nam virtus est secundum se bonum, unde virtutem transgredi est secundum se malum; et ideo oportet quod magis a virtute recedere sit majus malum. Transgredi autem terminum a judice positum non est secundum se malum, sed per accidens, in quantum scilicet est prohibitum. In his autem quae sunt per accidens, non est necessarium quod, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequatur ad magis, sed solum in his quae sunt per se; non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum; sequitur autem, si album est disgregativum visus, quod magis album sit magis disgregativum visus.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum quod quoddam est mortale et quoddam veniale. Mortale autem est quod animam spirituali vita privat; cujus quidem vitae ratio ex duobus sumi potest, secundum similitudinem vitae naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animae unitur, quae est ei principium vitae; corpus autem vivificatum per animam ex seipso movetur, sed corpus mortuum vel immobile manet, vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, quum per rectam intentionem ultimo fini conjungitur, quod est ejus objectum et quodammodo forma, viva

est; et quum per dilectionem Deo et proximo inhaeret, ex interiori principio movetur ad agendum. Recta autem intentione ultimi finis et dilectione remota, fit anima velut mortua, et non movetur ex seipsa ad agendum recta; sed vel omnino ab eis agendis desistit, vel ad ea agendum solum ab exteriori inducitur, scilicet metu poenarum. Quaecumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur mortalia sunt; si vero, his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.

CAPUT CXLI.

QUOD ACTUS HOMINIS PUNIUNTUR ET PRAEMIANTUR A DEO.

Ex praemissis autem manifestum est quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a Deo.

Ejus enim est punire vel praemiare cujus est legem imponere; legis enim latores per praemia et poenas observantiam legis inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet ut legem hominibus ponat, ut ex supra dictis (c. 114.) patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel praemiare.

Praeterea: ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat; ea enim quae sunt ex fine necessitatem sortiuntur ex fine, ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi, et, eis absque impedimento exsistentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri.

Adhuc: sicut res naturales ordini divinae providentiae subduntur, ita et actus humani, ut ex praedictis (c. 90.) patet. Utrobique autem convenit debitum ordinem servari, vel etiam praetermitti; hoc tamen interest quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, quum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum, quum e debito et naturali ordine receditur, ita etiam in rebus humanis oportet quod, quum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari, et e converso malum, quum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri.

Amplius: ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat; unde, in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alicujus boni concluditur; sicut corruptio aëris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus lupi. Quum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, oportet malum quod accidit in humanis actibus sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine justitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehendutur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum volun-

tatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant.

Item: divina providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab ea dispositi exsecutionem, ut supra ostensum est. Voluntas autem a suo objecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in praemium, ut voluntas ad recte volendum moveatur, et mala proponat in poenam, ad hoc quod inordinationem vitet.

Praeterea: divina providentia hoc modo res ordinavit, quod una alteri prosit. Convenientissime autem homo proficit ad finem boni, tam ex bono alterius hominis, quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes praemiari, et dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod mali puniantur, et boni praemientur.

Hinc est quod dicitur (Exod. XX. 5. et 6.): *Ego sum Dominus Deus tuus...., visitans iniquitatem patrum in filios...., et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me et custodiunt praecepta mea;* et (Psal. LXI. 13.): *Reddes unicuique juxta opera sua;* et (Rom. II. 6–8.): *Reddet unicuique secundum opera ejus; iis quidem qui, secundum patientiam boni operis, gloriam, et honorem, et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam: iis autem qui.... non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod Deus non punit; dicebant enim Marcion et Valentinus alium esse Deum bonum, et alium esse Deum justum qui punit.

CAPUT CXLII.

DE DIFFERENTIA ET ORDINE POENARUM.

Quia vero, sicut ex praedictis patet, praemium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum, e contrario poena voluntati proponitur ut a malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum et malum, sicut de ratione praemii est quod sit bonum et voluntati consonum, ita de ratione poenae est quod sit malum et contrarium voluntati.

Malum autem est privatio boni; unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum sit etiam ordo et differentia poenarum. Est autem summum bonum hominis felicitas, quae est ultimus finis ejus; quanto ergo aliquid est huic fini propinquius, tanto praeeminet magis hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem; consequitur autem et debita dispositio rationis et virium ei subjectarum; post hoc autem, et corporis incolumitas, quae necessaria est ad expeditam operationem; demum autem, ea quae exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem. Erit igitur maxima poena hominem a beatitudine excludi; post hanc autem, virtute privari et perfectione quacumque naturalium virtutum animae ad bene agendum; dehinc naturalium potentiarum animae deordinatio; post

hoc autem, corporis nocumentum; demum autem, exteriorum bonorum sublatio.

Sed, quia de ratione poenae est, non solum quod sit privativa boni, sed etiam quod sit contraria voluntati, non autem cujuslibet hominis voluntas existimat bona secundum quod sunt, contingit interdum quod id quod est majoris boni privativum est minus contrarium voluntati, et, propter hoc, minus poenale esse videtur; et inde est quod plures homines, qui bona sensibilia et corporalia magis aestimant et cognoscunt quam intelligibilia et spiritualia, plus timent corporales poenas quam spirituales; secundum quorum aestimationem contrarius ordo videtur poenarum ordini supradicto. Apud hos enim maxima poena aestimantur laesiones corporis et damna rerum exteriorum; deordinatio autem animae, et damnum virtutis, et amissio fruitionis divinae, in qua consistit ultima hominis felicitas, aut modicum, aut nihil reputatur ab eis. Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non aestimant, quia vident plerumque peccatores incolumitate corporis vigere et exteriori fortuna potiri, quibus interdum homines virtuosi privantur; quod recte considerantibus mirum videri non debet. Quum enim omnia exteriora ad interiora ordinentur, corpus autem ad animam, in tantum exteriora et corporalia bona sunt homini bona in quantum ad bonum rationis proficiunt: secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in malum. Novit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanae; unde interdum homini virtuoso corporalia et exteriora bona ministrat in adjutorium virtutis, et in hoc ei beneficium praestat, interdum vero ei praedicta subtrahit, eo quod considerat homini illi esse ad impedimentum virtutis et fruitionis divinae. Ex hoc autem exteriora bona vertuntur homini in malum, ut dictum est; unde et eorum amissio, eadem ratione, homini vertitur in bonum. Si igitur omnis poena malum est, non autem malum hominem exterioribus et corporalibus bonis privari, secundum quod expedit ad profectum virtutis, non erit hoc homini virtuoso poena si privetur exterioribus bonis in adjumentum virtutis; e contrario autem erit malis in poenam si eis exteriora bona conceduntur, quibus provocantur ad malum. Unde (Sap. XIV. 11.) dicitur quod *creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.*

Quia vero de ratione poenae est non solum quod sit malum, sed etiam quod sit contrarium voluntati, amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis et non in malum, dicitur poena, abusive, ex eo quod est contra voluntatem. Ex inordinatione autem hominis contingit quod homo non aestimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus praeferat. Inordinatio autem talis aut est culpa aut ex aliqua culpa praecedente procedens. Unde consequenter patet quod poena non sit in homine, etiam secundum quod est contra voluntatem, nisi culpa praecedente.

Hoc etiam ex alio patet, quia ea quae sunt secundum se bona non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine exsistente.

Item: quod oporteat ea quae voluntas acceptat, eo quod sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, provenit ex aliqua hominis deordinatione, quae vel est culpa, vel sequitur culpam. Manifestum est enim quod per peccatum praecedens fit quaedam inordinatio in affectu

humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur. Non ergo est absque culpa etiam quod oportet hominem adjuvari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo poenale, id est in quantum est absolute contra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem.

Sed de hac inordinatione, in natura humana exsistente ex peccato originali, posterius dicetur; nunc autem id tantum manifestum sit, quod Deus punit homines pro peccatis, et quod non punit absque culpa.

CAPUT CXLIII.

QUOD NEC OMNES POENAE NEC OMNIA PRAEMIA SUNT AEQUALIA.

Quum autem divina justitia id exigat quod, ad aequalitatem in rebus servandam, pro culpis poenae reddantur, et pro bonis actibus praemia, oportet, si est gradus in virtuosis actibus et in peccatis, ut ostensum est (c. 140.), quod sit etiam gradus praemiorum et poenarum. Aliter enim, non servaretur aequalitas, si non plus peccanti major poena aut melius agenti majus praemium redderetur. Ejusdem enim rationis esse videtur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris, vel mali et pejoris.

Praeterea: talis est aequalitas distributivae justitiae ut inaequalia inaequalibus reddantur. Non ergo esset justa recompensatio per poenas et praemia, si omnia praemia et omnes poenae essent aequales.

Adhuc: praemia et poenae a legislatore proponuntur ut homines a malis ad bona trahantur, ut ex supradictis patet. Oportet autem homines non solum trahi ad bona et retrahi a malis, sed etiam bonos allici ad meliora et malos retrahi a pejoribus; quod non fieret, si praemia et poenae essent aequalia. Oportet igitur et poenas et praemia inaequalia esse.

Amplius: sicut per dispositiones naturales aliquis disponitur ad formam, ita per opera bona et mala aliquis disponitur ad poenas et praemia. Sed hoc habet ordo quem divina providentia statuit in rebus quod magis disposita perfectiorem formam consequuntur. Ergo, secundum diversitatem bonorum operum vel malorum, oportet quod sit diversitas poenarum et praemiorum.

Item: contingit excessum esse in operibus bonis et malis dupliciter: uno modo, secundum numerum, prout unus alio habet opera plura, bona vel mala; alio modo, secundum qualitatem operum, prout unus alio vel melius vel pejus opus habet. Oportet autem quod excessui qui est secundum numerum operum respondeat excessus praemiorum vel poenarum; alias, non fieret recompensatio in divino judicio pro omnibus quae quis agit, si aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona irremunerata. Pari ergo ratione, excessui qui est secundum inaequalitatem operum inaequalitas praemiorum et poenarum respondet.

Hinc est quod dicitur (Deuter. XXV. 2.): *Pro mensura peccati erit et plagarum modus;* et (Isa. XXVII. 8.): *In mensura contra mensuram, quum abjecta fuerit, judicabis eam.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium in futuro omnia praemia et poenas esse aequalia.

CAPUT CXLIV.

DE POENA QUAE DEBETUR PECCATO MORTALI ET VENIALI, PER RESPECTUM AD ULTIMUM FINEM.

Est autem ex praedictis manifestum quod dupliciter contingit peccare: uno modo sic quod totaliter intentio mentis avertatur ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum, et hoc est peccatum mortale; alio modo sic quod, manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur, quo retardatur ne libere tendat in finem, et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum, consequens est quod ille qui mortaliter peccat sit puniendus sic quod excidat ab hominis fine; qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem; sic enim justitiae servatur aequalitas ut, quomodo homo peccando voluntarie a fine se divertit, ita poenaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur.

Adhuc: sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio ejus ad finem, omnino finem illum consequi non potest; sicut corpus grave, quum gravitatem amiserit per corruptionem et factum fuerit leve, non perveniet ad medium; si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente, perveniet ad finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo; in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conversa ad finem, sed aliqualiter impeditur ex hoc quod plus debito inhaeret his quae sunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter haec poena debetur ut omnino excludatur a consecutione finis; ei autem qui peccat venialiter, quod difficultatem aliquam patiatur antequam ad finem perveniat.

Amplius: quum aliquis consequitur aliquod bonum quod non intendebat, est a fortuna et casu. Si igitur ille cujus intentio est aversa a fine ultimo finem ultimum assequatur, erit hoc a fortuna et casu. Hoc autem inconveniens est, quia ultimus finis est bonum intellectus; fortuna autem intellectui repugnat, quia fortuita absque ordinatione intellectus proveniunt; inconveniens autem est quod intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem. Non ergo consequetur finem ultimum qui peccans mortaliter habet intentionem aversam ab ultimo fine.

Item: materia non consequitur formam ab agente, nisi fuerit ad formam disposita convenienter. Finis autem et bonum est perfectio voluntatis, sicut forma materiae. Voluntas igitur non consequetur ultimum finem, nisi fuerit disposita convenienter. Disponitur autem ad finem voluntas per intentionem et desiderium finis. Non igitur consequetur finem cujus intentio a fine avertitur.

Praeterea: in his quae sunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur quod, si finis est vel erit, necesse est ea quae sunt ad finem fore; si autem ea quae sunt ad finem non sunt, nec finis erit; si enim finis esse potest, etiam non exsistentibus illis quae sunt ad finem, frustra per hujusmodi media quaeritur finis. Ostensum est autem apud omnes quod homo per opera virtutum, in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur suum ultimum

finem, qui est felicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur.

Hinc est quod dicitur (Psal. VI. 9. et Matth. VII. 23.): *Discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem.*

CAPUT CXLV.

QUOD PER PECCATUM MORTALE ULTIMO FINE ALIQUIS IN AETERNUM PRIVATUR.

Oportet autem hanc poenam qua quis privatur ultimo fine esse interminabilem.

Privatio enim alicujus non est nisi quando natum est haberi; non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem non est homo aptus natus consequi in hac vita, ut probatum est (c. 48.). Privatio ergo hujusmodi finis oportet quod sit poena post hanc vitam. Sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem; anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, in quantum per corpus perfectionem acquirit, et in scientia et in virtute; anima autem, postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes, contra quos superius disputatum est. Necesse est igitur quod ille qui hac poena punitur, ultimo fine privetur et in aeternum privatus remaneat.

Adhuc: si quis privatur eo quod est in natura ejus ut habeatur, impossibile est illud reparari, nisi fiat resolutio in praejacentem materiam, ut iterum aliud de novo generetur, sicut quum animal amittit visum aut alium sensum. Impossibile est autem quod id quod jam generatum est, iterum generetur, nisi primum corrumpatur; et tunc ex eadem materia poterit aliud iterum generari, non idem numero, sed specie. Res autem spiritualis, ut anima vel angelus, non potest resolvi per corruptionem in aliquam praejacentem materiam, ut iterum generetur illud idem specie. Si igitur privetur eo quod est in natura ipsius ut habeat, oportet quod in perpetuum maneat talis privatio. Est autem in natura animae et angeli ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam poenam, in perpetuum tali poena manebit.

Item: naturalis aequitas hoc habere videtur quod unusquisque privetur bono contra quod agit; ex hoc enim reddit se tali bono indignum; et inde est quod, secundum civilem justitiam, qui contra rempublicam peccat societate reipublicae privatur omnino, vel per mortem, vel per exsilium perpetuum; nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem autem est comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam, et totius aeternitatis ad societatem beatorum, qui, ut supra (c. 62.) ostensum est, ultimo fine aeternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat et contra caritatem, per quam est societas beatorum et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

Praeterea: apud divinum judicium voluntas pro facto computatur; quia, sicut homines vident ea quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius

boni temporalis aeternae fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo, secundum divinum judicium, ita puniri debet ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est quin pro aeterno peccato aeterna poena debeatur. Debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur poena aeterna.

Adhuc: eadem justitiae ratione poena peccatis redditur et bonis actibus praemium. Praemium autem virtutis est beatitudo, quae quidem est aeterna, ut supra ostensum est. Ergo et poena qua quis a beatitudine excluditur debet esse aeterna.

Hinc est quod dicitur (Matth. XXV. 46.): *Ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam.*

Per hoc autem excluditur error dicentium poenas malorum quandoque esse terminandas. Quae quidem positio ortum habuisse videtur a positione quorumdam philosophorum, qui dicebant omnes poenas purgatorias esse, et ita quandoque terminandas. Videbatur autem hoc persuasibile: tum ex humana consuetudine; poenae enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: unde sicut medicinae quaedam sunt; tum etiam ratione; si enim poena non propter aliud inferretur a puniente, sed propter se tantum, sequeretur quod in poenis propter se delectaretur; quod bonitati divinae non congruit; oportet igitur poenas propter aliud inferri, nec videtur alius convenientior finis quam emendatio vitiorum. Videtur igitur convenienter dici omnes poenas purgatorias esse, et per consequens quandoque terminandas, quum etiam illud quod est purgabile accidentale sit ratione creaturae, et possit removeri absque consumptione substantiae.

Est autem concedendum quod poenae inferuntur a Deo, non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur; propter quod dicitur (Sap. XI. 21.) quod Deus *omnia* facit *in pondere, numero et mensura.* Sicut autem praemia proportionaliter respondent actibus virtuosis, ita poena peccatis; et quibusdam peccatis proportionantur poenae sempiternae, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui ejus sapientiam demonstrat.

Si quis tamen concedat omnes poenas ad emendationem vitiorum induci et non propter aliud, non tamen propter hoc cogitur ponere omnes poenas purgatorias et terminabiles esse. Nam et secundum leges humanas aliqui morte puniuntur non quidem ad emendationem sui, sed aliorum; hinc est quod dicitur (Prov. XIX. 25.): *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Quidam etiam secundum humanas leges a civitate perpetuo exsilio excluduntur, ut, eis subtractis, civitas purior reddatur: unde dicitur (Prov. XXII. 10.): *Ejice derisorem, et exibit cum eo jurgium, cessabuntque causae et contumeliae.* Nihil igitur prohibet, etiam si poenae nonnisi ad emendationem morum adhibeantur, quin secundum divinum judicium aliqui debeant a societate bonorum perpetuo separari et in aeternum puniri, ut ex perpetuae poenae timore homines peccare desistant, et bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur, sicut dicitur (Apoc. XXI. 27.): *Non intrabit in eam,* id est in Jerusalem coelestem, per quam designatur societas bonorum, *aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens et mendacium.*

CAPUT CXLVI.

QUOD PECCATA PUNIUNTUR ETIAM PER EXPERIENTIAM ALICUJUS NOCIVI.

Non solum autem qui contra Deum peccant puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excludantur, sed etiam per experimentum alicujus nocivi.

Poena enim debet proportionaliter culpae respondere, ut supra (c. 145.) ostensum est. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

Amplius: poenae inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur, ut supra (ibid.) dictum est. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus aliam poenam adhiberi, quam timeant peccantes.

Item: si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum sanitatem non affert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc quod beatitudine careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

Praeterea: sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus ut ex his in quibus sibi finem constituunt afflictionem accipiant et nocumentum.

Hinc est quod divina Scriptura peccatoribus comminatur, non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus; dicitur enim (Matth. XXV. 41.): *Discedite a me, maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus;* et (Psal. X. 7.): *Pluet super peccatores laqueos; ignis, et sulphur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum.*

Per hoc autem excluditur opinio Algazelis, qui posuit quod peccatoribus haec sola poena reddetur quod affligentur pro amissione ultimi finis.

CAPUT CXLVII.

QUOD JUDICIBUS LICET POENAS INFERRE.

(II-II. quaest. LXIV. art. 2. et 3.).

Quia vero poenas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod, sensibilibus dediti, solum ea quae videntur curant, ideo per divinam providentiam ordinatum est ut in terris sint homines qui, per poenas sensibiles et praesentes, alios ad observantiam justitiae cogant; quos manifestum est non peccare, dum malos puniunt.

Nullus enim peccat ex hoc quod justitiam facit. Justum autem est malos puniri, quia per poenam culpa ordinatur, ut ex supradictis (c. 141.) patet. Non igitur judices peccant malos puniendo.

Adhuc: homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi divinae providentiae exsecutores; Deus enim, per suae providentiae ordinem, per superiora inferiora exsequitur, ut ex supradictis (c. 78. et 79.) patet. Nullus autem, ex hoc quod exsequitur ordinem divinae providentiae, peccat; habet autem hoc ordo providentiae ut boni praemientur, et mali puniantur, ut ex supradictis patet. Non igitur homines qui aliis praesunt peccant ex hoc quod bonos remunerant et puniunt malos.

Amplius: bonum non indiget malo, sed e converso. Illud igitur quod est necessarium ad conservationem boni non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est quod poenae malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum.

Item: bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorumdam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt hujusmodi homines per mortem ab hominum societate.

Praeterea: sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Juste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

Hinc est quod dicit Apostolus (I. Cor. V. 6.): *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et post pauca subdit (15.): *Auferte malum ex vobis ipsis;* et (Rom. XIII. 4.) dicitur de potestate terrena quod *non sine causa gladium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit;* et (I. Petr. II. 13. et 14.) dicitur: *Subjecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi, quasi praeeccellenti, sive ducibus, tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium vindictas corporales non licere fieri, qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur (Exod. XX. 13.): *Non occides.* Inducunt etiam quod dicitur quod Dominus ministris volentibus zizania colligere de medio tritici respondit (Matth. XIII. 30.): *Sinite utraque crescere usque ad messem.* Per zizania autem filii nequam intelliguntur; per messem autem, saeculi finis, ut ibidem dicitur. Non igitur mali subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem. Inducunt etiam quod homo, quamdiu in mundo est, potest in melius transmutari. Non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad poenitentiam reservandus.

Haec autem frivola sunt. Nam in lege quae dicit (Exod. XXII. 18.): *Non occides,* postmodum subditur: *Maleficos non patieris vivere;* ex quo datur intelligi occisionem hominum injustam prohibitam esse; quod etiam ex verbis Domini apparet (Matth. V. 21. et 22.); nam, quum dixisset: *Audistis quia dictum est antiquis: Non occides,* subjunxit: *Ego autem dico vobis: Quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio,* etc. Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam quae procedit ex ira, non autem illam quae procedit ex zelo justitiae. Quod etiam Dominus dicit (Matth. XIII. 29.): *Sinite utraque crescere usque ad messem,* qualiter intelligendum sit apparet per illud quod

sequitur: *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum.* Ibi ergo interdicitur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest; quod plerumque contingit quando mali nondum discernuntur a bonis per manifesta peccata, vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant. Quod vero mali, quamdiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin juste possint occidi; quia periculum quod de eorum vita imminet est majus et certius quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per poenitentiam convertantur ad Deum. Quod si adeo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedat, satis probabiliter aestimari potest quod nunquam a malitia resipiscant.

CAPUT CXLVIII.

QUOD HOMO INDIGET DIVINO AUXILIO AD BEATITUDINEM CONSEQUENDAM.

(I–II. quaest. III. art. 5.).

Quia vero ex superioribus manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum quod, etiam ex dignitate finis, altioris gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur.

Manifestum est autem quod, secundum convenientiam suae naturae, ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt; quod aliis rebus non competit quae intellectu carent. Et secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus, in quantum homini datus est intellectus et ratio, per quae veritatem et discernere et investigare possit. Datae sunt etiam ei vires sensitivae, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adjuvetur. Datus est etiam ei loquelae usus, per cujus officium veritatem quam aliquis mente concipit alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos juvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, quum sit homo animal naturaliter sociale. Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quae naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa, sicut supra ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines et alias inferiores creaturas. Ea enim quae sunt ad finem necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui ejus facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale per quod tendat in finem.

Adhuc: res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perduci nisi virtute illius superioris naturae, sicut luna, quae ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis; et aqua, quae per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam veritatem in seipsa ita transcendit facultatem humanae naturae, quod est pro-

prium solius Dei, ut supra (c. 52.) ostensum est. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc quod in dictum finem perveniat.

Item: unaquaeque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante; unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cujus virtus in semine praeexsistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi ejus operatio ex divina vitute efficaciam capiat ad finem praedictum.

Amplius: nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem; a serra enim, secundum rationem propriae formae, est sectio ligni, sed forma scamni est ab arte, quae utitur instrumento; similiter resolutio et consumptio in corpore animalis est a calore ignis, sed generatio carnis et determinatio augmenti et alia hujusmodi sunt ab anima vegetabili, quae utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimae perfectionis, quae est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.

Praeterea: homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur; quibus quanto magis inhaeret, longius ab ultimo fine distat; haec enim infra hominem sunt, finis autem superior eo exsistit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab exsecutione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Hinc est quod dicitur (Joann. VI. 44.): *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit illum*; et (Joann. XV. 4.): *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis.*

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.

CAPUT CXLIX.

QUOD PER AUXILIUM DIVINAE GRATIAE HOMO NON COGITUR AD VIRTUTEM.

Posset autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum est (Joann. VI. 44.): *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* et ex hoc quod dicitur (Rom. VIII. 14.): *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt;* et (II. Cor. V. 14.): *Caritas Christi urget nos;* trahi enim, et agi, et urgeri coactionem importare videntur. Hoc autem non esse verum manifeste ostenditur.

Divina enim providentia rebus omnibus providet secundum modum earum, ut supra ostensum est. Est autem proprium homini et omni rationali creaturae quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supradictis

patet; huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

Adhuc: divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi quod in nobis nostra opera operatur sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti; unde dicitur (Isa. XXVI. 12.): *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie, et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

Amplius: homo per voluntatem ordinatur in finem; objectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc praecipue impenditur ut consequamur finem. Ejus ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit; unde et Apostolus dicit (Philipp. II. 13.): *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis; coacte enim agimus cujus contrarium volumus. Non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad recte agendum.

Item: homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum; felicitas enim virtutis praemium ponitur. Actus autem coacti non sunt actus virtutum; nam in virtute praecipuum est electio, quae sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

Praeterea: ea quae sunt ad finem debent esse fini proportionata. Finis autem ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus; unde neque inanimata neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata, nisi secundum metaphoram. Auxilium igitur quod homini datur divinitus ad felicitatem consequendam non est coactivum.

Hinc est quod dicitur (Deuter. XXX. 15–18.): *Considera quod hodie proposuerit Dominus in conspectu tuo vitam et bonum, et e converso mortem et malum, ut diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus... Si autem aversum fuerit cor tuum, et audire nolueris... praedico tibi hodie quod pereas,* etc.; et (Eccli. XV. 18.) dicitur: *Ante hominem est vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.*

CAPUT CL.

QUOD PRAEDICTUM AUXILIUM HOMO PROMERERI NON POTEST.

(I-II. quaest. CXIV. art. 5.).

Ex praedictis autem manifeste ostenditur quod auxilium divinum homo promereri non potest.

Quaelibet enim res ad id quod supra ipsam est materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis praecedit motum mobilis, ratione et causa. Non igitur propter hoc datur nobis auxilium divinum quia nos ad

illud per bona opera promovemur, sed potius nos ideo per bona opera proficimus, quia divino auxilio praevenimur.

Adhuc: agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis; sicut calor ignis non magis praeparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi in quantum agit in virtute animae. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. Non igitur potest se anima praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina. Praevenitur igitur divino auxilio ad bene operandum magis quam divinum auxilium praeveniat, quasi merendo illud, vel se praeparando ad illud.

Amplius: nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis, eo quod omnis actio particularis agentis originem habeat ab universali agente, sicut in istis inferioribus omnis motus praevenitur a motu coelesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non praeveniat actio divina; unde et (Joann. XV. 5.) Dominus dicit: *Sine me nihil potestis facere.*

Item: merces proportionatur merito, quum in retributione mercedis aequalitas justitiae observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per hujusmodi actus potest homo praedictum auxilium mereri.

Praeterea: cognitio praecedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis est homini a Deo, quum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedat. Oportet ergo quod motus voluntatis nostrae in ultimum finem auxilium divinum praeveniat.

Hinc est quod dicitur (Tit. III. 5.): *Non ex operibus justitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit;* et (Rom. IX. 16.): *Non est volentis,* scilicet velle, *nec currentis,* scilicet currere, *sed miserentis Dei,* quia scilicet oportet quod ad bene volendum et operandum homo divino praeveniatur auxilio, sicut consuetum est quod effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo moventi; attribuitur enim victoria duci, quae labore militum perpetratur; non ergo per hujusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum, sed ostenditur Deo esse subjectum. Et (Thren. V. 21.) dicitur: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur;* per quod patet quod conversio nostra ad Deum praevenitur auxilio Dei nos convertentis. Legitur tamen (Zach. I. 3.) ex persona Dei dictum: *Convertimini ad me, et convertar ad vos;* non quin Dei operatio nostram conversionem praeveniat, ut dictum est, sed quia conversionem nostram qua ad ipsum convertimur adjuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant hujusmodi auxilium propter merita nobis dari, et quod justificationis nostrae initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo.

CAPUT CLI.

QUOD PRAEDICTUM AUXILIUM GRATIA NOMINATUR, ET QUID SIT GRATIA GRATUM FACIENS.

Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis praecedentibus gratis ei dicitur dari, quum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum praeveniat, ut ostensum est, consequitur quod hoc auxilium homini gratis impendatur et ex hoc convenienter gratiae nomen acceperit, unde et Apostolus dicit (Rom. XI. 6.): *Si gratia, jam non ex operibus; alioquin, gratia jam non est gratia.*

Est autem et alia ratio propter quam praedictum Dei auxilium gratiae nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus; unde et qui ab aliquo diligitur dicitur gratiam ejus habere. Est autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quem diligit et operetur, et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam; ipsum enim esse creaturae et omnis ejus perfectio est a Deo volente et operante, ut supra (Lib. I. c. 29. et 30. Lib. II. c. 15.) ostensum est; unde dicitur (Sap. XI. 25.): *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Sed specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium praebet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturae eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem non alicujus boni creati sed sui ipsius. Hoc igitur auxilium convenienter dicitur gratia, non solum quia gratis datur, ut ostensum est, sed etiam quia hoc auxilio homo, speciali quadam praerogativa, redditur Deo gratus; unde et Apostolus dicit (Ephes. I. 5.): *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum..., secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.*

Oportet autem hanc gratian aliquid in homine gratificato esse, quasi quamdam formam et perfectionem ipsius.

Quod enim in aliquem finem dirigitur oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum; nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Quum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est (c. 148.), oportet quod continue homo isto auxilio potiatur quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso; motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem, quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

Adhuc: dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto praeexsistens. Ergo, ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Quum igitur, secundum praedicta, gratia gratum faciens designat specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur.

Amplius: unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae; diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum.

Item: oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua ejus operationes aliquam efficaciam accipiant promerendi ultimum finem.

Praeterea: divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae, ut ex supradictis (c. 73.) patet. Est autem hic modus proprius hominibus quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus, quibus quasi connaturaliter, et faciliter, et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat.

Hinc est quod gratia Dei in Scriptura quasi lux quaedam designatur; dicit enim Apostolus (Ephes. V. 8.): *Eratis aliquando tenebrae; nunc autem lux in Domino.* Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem, quae in Dei visione consistit, dicitur lux, quae est principium videndi.

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam dicentium quod gratia Dei nihil in homine ponit, sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere, sed solum in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quod non attenderunt differentiam inter dilectionem divinam et humanam; divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit, non semper autem humana.

CAPUT CLII.

QUOD GRATIA GRATUM FACIENS CAUSAT IN NOBIS DILECTIONEM DEI.

Ex praemissis autem manifestum fit, quod, per auxilium gratiae divinae gratum facientis, hoc homo consequitur quod Deum diligat.

Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat; hoc enim est principium in intentione diligentis ut a dilecto redametur; ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit ut ad sui amorem dilectum attrahat, et, nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur quod Deum diligat.

Adhuc: eorum quorum est unus finis, oportet aliquam unionem esse, in quantum ordinantur ad finem; unde et in civitate homines per quamdam concordiam adunantur, ut possint consequi reipublicae bonum, et milites in acie oportet uniri et concorditer agere ad hoc quod victoriam, quae est communis finis, consequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam, quae propria est ipsius Dei; et sic hoc finale bonum communicatur homini a Deo. Non potest igitur homo ad hunc finem perduci, nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis; nam amicorum pro-

prium est idem velle et nolle, et de eisdem gaudere et dolere. Per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector, quum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum a Deo.

Amplius: quum finis et bonum sit proprium objectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio; cujus signum est quod omnis motus affectus ab amore derivatur; nullus enim desiderat, aut sperat, aut gaudet, nisi propter bonum amatum; similiter autem neque aliquis refugit, aut timet, aut tristatur, aut irascitur, nisi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiae gratum facientis est ut homo Deum diligat.

Item: forma per quam res ordinatur in aliquem finem assimilat quodammodo rem illam fini; sicut corpus per formam gravitatis acquirit similitudinem et conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Ostensum est autem quod gratia gratum faciens est quaedam forma in homine, per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa; omne enim simile diligit sibi simile. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

Praeterea: ad perfectiones operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem praecipue facit amor, propter quem etiam difficilia et gravia levia videntur. Quum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, ut ex dictis patet, necessarium est quod per eamdem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis.

Hinc est quod dicit Apostolus (Rom. V. 5.): *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Dominus autem dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens (Joann. XIV. 21.): *Qui diligit me, diligitur a Patre meo: et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Unde patet quod gratia, quae ad finem divinae visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

CAPUT CLIII.

QUOD DIVINA GRATIA CAUSAT IN NOBIS FIDEM.

Ex hoc autem quod divina gratia caritatem in nobis causat, necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.

Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur est voluntarius, non violentus, ut supra (c. 149.) ostensum est. Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest, nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Haec autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, ut supra (c. 48.) probatum est. Oportet igitur quod sit cognitio per fidem.

Amplius: in quolibet cognoscente, modus cognitionis consequitur modum propriae naturae; unde alius modus cognitionis est angeli, hominis, et bruti animalis, secundum quod eorum naturae diversae sunt, ut ex praemissis patet. Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est (c. 148.) Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quae rationem naturalem excedat; et haec est cognitio fidei, quae est de his quae non videntur per rationem naturalem.

Item: quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriae in termino motus; sicut lignum ab igne primo calefit, et ille calor non est proprius ligno, sed praeter naturam ipsius; in fine autem, quando jam lignum ignitum est, fit ei calor proprius et connaturalis; et similiter, quum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat, non quasi eas per se intelligens, sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem exsistentes; in fine autem, quando jam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis patet, auxilio divinae gratiae dirigimur in ultimum finem; ultimus autem finis est manifesta visio primae veritatis in seipsa, ut supra (ibid.) ostensum est. Oportet igitur quod, antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente.

Praeterea: in principio hujus operis positae sunt utilitates propter quas necessarium fuit divinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse divinae gratiae effectum in nobis.

Hinc est quod Apostolus dicit (Ephes. II. 8.): *Gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est.*

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant quod initium fidei in nobis non erat a Deo, sed a nobis.

CAPUT CLIV.

QUOD DIVINA GRATIA CAUSAT IN NOBIS SPEM FUTURAE BEATITUDINIS.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari.

Dilectio enim quae est ad alios provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, in quantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum in quantum vult sibi bonum, sicut alium diligit in quantum vult ei bonum. Oportet ergo quod homo, per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ut illum diligat a quo bonum sperat secundum seipsum, quando diligens bonum ejus vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Quum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligat, consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. Amicitia vero qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibi ipsi; unde oportet quod, quum aliquis alium diligit, et cognoscit se ab eo diligi, quod de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum caritatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo praediligatur secundum illud quod habetur (I. Joann. IV. 10.): *In hoc est caritas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Consequitur igitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quod, sicut spes est praeparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex caritate homo in spe confirmatur.

Amplius: in omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto, in quantum possibile est; et hinc est, quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Hujus igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicujus molestat animam desiderantis, nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus, in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, quod etiam causetur spes futurae beatitudinis adipiscendae.

Item: in his quae ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo, sicut amaritudinem medicinae aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem quo in beatitudinem tendimus, quae est finis omnium desideriorum, multa difficilia imminent sustinenda; nam virtus, per quam ad beatitudinem itur, circa difficilia est. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

Praeterea: nullus movetur ad finem ad quem aestimat esse impossibile pervenire. Ad hoc ergo quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tamquam possibilem haberi; et hic est affectus spei. Quum igitur per gratiam homo dirigatur in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.

Hinc est quod dicitur (I. Petr. I. 3. et 4.): *Regeneravit nos in spem vivam ..., in haereditatem ... immarcescibilem, conservatam in coelis;* et (Rom. VIII. 24.) dicitur: *Spe salvi facti sumus.*

CAPUT CLV.

DE DONIS GRATIAE GRATIS DATAE; IN QUO ET DE DIVINATIONIBUS DAEMONUM.

(I-II. quaest. CXI. art. 4.).

Quia vero ea quae homo per se non videt cognoscere non potest, nisi ea recipiat ab eo qui videt, fides autem est de his quae non videmus, oportet cognitionem eorum de quibus est fides ab eo derivari qui ea per se videt. Hic autem Deus est, qui seipsum perfecte comprehendit et naturaliter suam essentiam videt: de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quae per fidem tenemus a Deo in nos pervenire. Quum autem quae a Deo sunt ordine quodam agantur, ut supra (c. 77-83.) ostensum est, in manifestatione eorum quae sunt fidei ordinem quemdam observari oportuit, scilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos. In quibuscumque autem est aliquis ordo, oportet quod, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto virtuosius inveniatur; quod in hoc ordine manifestationis divinae apparet: invisibilia enim, quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primo a Deo revelantur angelis beatis per apertam visionem, ut ex supradictis (c. 80.) patet; deinde, angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non

quidem per apertam visionem, sed per quamdam certitudinem provenientem ex revelatione divina. Quae quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest; sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principiis, ita de his quae supernaturali lumine apprehendit certitudinem habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur; non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. Cum praedicto autem lumine mentem interius illustrante adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, utpote aliquis sermo exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur, aut per imaginationem interius Deo faciente perceptus, sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata, vel etiam interius in imaginatione descripta, ex quibus homo per lumen interius menti impressum cognitionem accipit divinorum; unde hujusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt, lumen autem interius sufficit sine istis. Haec autem invisibilium Dei revelatio ad sapientiam pertinet, quae proprie est cognitio divinorum; et ideo dicitur (Sap. VII. 27. et 28.) quod sapientia Dei *per nationes in animas sanctas se transfert...; neminem enim diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat;* et (Eccli. XV. 5.) dicitur: *Implevit illum Dominus spiritu sapientiae et intellectus.*

Sed quia *invisibilia* Dei .... *per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur* (Rom. I. 20.), per divinam gratiam non solum revelantur hominibus divina, sed etiam aliqua de rebus creatis; quod ad scientiam pertinere videtur; unde dicitur (Sap. VII. 17.): *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum;* et (II. Paralip. I. 12.) Dominus dixit ad Salomonem: *Sapientia et scientia data sunt tibi.*

Ea vero quae homo cognoscit in notitiam alterius procedere convenienter non potest nisi per sermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem accipiunt, secundum ordinem divinitus institutum, aliquos instruere debent, necessarium fuit ut etiam his gratia locutionis daretur, secundum quod exigeret utilitas eorum qui erant instruendi. Unde dicitur (Isa. L. 4.): *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum, qui lapsus est, verbo;* et Dominus discipulis dicit (Luc. XXI. 15.): *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere, et contradicere omnes adversarii vestri.* Unde et propter hoc, etiam quando oportuit per paucos virtutem fidei in diversis gentibus praedicari, instructi sunt quidam divinitus ut linguis variis loquerentur, sicut dicitur (Act. II. 4.): *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis.*

Sed, quia sermo propositus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, nisi sit per se manifestus, ea autem quae sunt fidei sunt humanae rationi immanifesta, necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo praedicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis per modum demonstrationis, quum ea quae sunt fidei rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari praedicantium sermonem, quibus manifeste ostenderetur hujusmodi sermonem processisse a Deo, dum praedicantes talia operarentur, sanando infirmos, et alias virtutes operando, quae non possit facere alius nisi Deus. Unde Dominus, discipulos ad praedicandum mittens, dixit (Matth. X. 8.): *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones ejicite;* et dicitur (Marc. XVI. 20.): *Illi autem profecti,*

praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.

Fuit autem et alius confirmationis modus, ut, dum praedicatores veritatis vera invenirentur dicere de occultis quae postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de his quae homines experiri non possunt: unde necessarium fuit donum prophetiae, per quod futura, et ea quae communiter homines latent, Deo revelante, possent homines cognoscere et aliis indicare; ut sic, dum in his invenirentur vera dicere, in his quae sunt fidei eis crederetur. Unde Apostolus dicit (I. Cor. XIV. 24.): *Si autem omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicatur ad omnibus; occulta cordis ejus manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit.*

Non autem per hoc prophetiae donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quae a solo Deo cognosci possunt; sicut et miracula talia sunt quod solus Deus ea potest operari. Hujusmodi autem praecipue sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quae solus Deus cognoscere potest, ut supra (Lib. I. c. 68.) ostensum est, et futura contingentia, quae etiam soli divinae cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, quum sint ei praesentia ratione suae aeternitatis, ut supra (Lib. I. c. 67.) ostensum est. Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus praecognosci, non quidem in quantum futura sunt, sed in quantum in causis suis praeexsistunt; quibus cognitis vel secundum seipsa vel per aliquos effectus earum manifestos, quae signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine praecognitio haberi; sicut medicus praecognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsu, urina, et hujusmodi signis. Hujusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est, partim quidem incerta; sunt enim quaedam causae praeexsistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur, sicut, praeexsistente compositione ex contrariis in animali, ex necessitate sequitur mors; quibusdam vero causis praeexsistentibus, sequuntur futuri effectus, non ex necessitate, sed ut frequenter, sicut ex semine hominis in matricem projecto ut in pluribus sequitur homo perfectus, quandoque tamen monstra generantur, propter aliquod impedimentum superveniens operationi naturalis virtutis; primorum igitur effectuum praecognitio infallibiliter certa habetur, horum autem quae posterius dicta sunt non est praecognitio infallibiliter certa. Cognitio autem quae de futuris habetur ex revelatione divina secundum gratiam prophetalem est omnino certa, sicut et divina praecognitio est certa; non enim Deus praecognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter secundum quod sunt in seipsis, sicut superius (Lib. I. c. 67.) ostensum est; unde et cognitio prophetica per eumdem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta; nec tamen haec certitudo repugnat contingentiae futurorum, sicut nec certitudo scientiae divinae, ut supra (ibid.) ostensum est. Revelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus prophetis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis; et tunc nihil prohibet, si causae impediantur ne perveniant ad suos effectus, quod etiam prophetae praenuntiatio immutetur; sicut Isaias (XXXVIII. 1.) prophetavit Ezechiae aegrotanti: *Dispone domui tuae, quia morieris, et non vives,* qui tamen sanatus est; et Jonas propheta praenuntiavit quod post quadraginta dies Ninive subverteretur (Jon. III.), nec tamen est subversa; praenuntiavit enim Isaias mortem futuram Ezechiae secundum ordinem dispositionis corporis

et aliarum causarum inferiorum ad istum effectum, et Jonas subversionem Ninive secundum exigentiam meritorum; utrobique tamen aliter evenit secundum operationem Dei liberantis et sanantis. Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum, quia, licet homines aliqua de futuris praecognoscant, non tamen de futuris contingentibus est praecognitio cum certitudine, sicut est praecognitio prophetiae; etsi enim aliquando fiat prophetae revelatio secundum ordinem causarum ad aliquem effectum, simul tamen vel postea fit eidem revelatio de eventu futuri effectus qualiter sit immutandus: sicut Isaiae revelata fuit sanatio Ezechiae et Jonae liberatio Ninivitarum.

Maligni autem spiritus, veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum ut errorem inducant et argumentum verae fidei debilitent, tamen non vere miracula faciendo, sed ea quae hominibus miraculosa apparent, ut supra (c. 103.) ostensum est, ita etiam abutuntur prophetica praenuntiatione, non quidem vere prophetando, sed praenuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, ut videantur futura praecognoscere in seipsis; et, licet ex causis naturalibus effectus contingentes proveniant, praedicti tamen spiritus subtilitate intellectus sui magis possunt cognoscere quam homines, quia cognoscunt quando et qualiter effectus naturalium causarum impediri possint; et ideo in praenuntiando futura mirabiliores et veraciores apparent quam homines quantumcumque scientes. Inter causas autem naturales, supremae et a cognitione nostra magis remotae sunt vires coelestium corporum, quas praedictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suae naturae ex superioribus (Lib. II. c. 99.) patet. Quum ergo omnia inferiora corpora secundum vires et motum superiorum corporum disponantur, possunt praedicti spiritus multo magis quam aliquis astrologus praenuntiare ventos et tempestates futuras, corruptiones aëris, et alia hujusmodi quae circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata. Et, licet coelestia corpora super partem intellectivam animae directe non possint imprimere, ut supra (c. 84.) ostensum est, plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales, in quas efficaciam habere coelestia corpora manifestum est; solum enim sapientum, quorum est parvus numerus, est hujusmodi passionibus obviare. Et inde est quod etiam de actibus hominum multa praedicere possunt, licet quandoque et ipsi in praenuntiando deficiant propter arbitrii libertatem. Ea vero quae praecognoscunt praenuntiant quidem, non mentem illustrando, sicut in revelatione divina; non enim eorum intentio est ut mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam, sed magis quod a veritate avertatur. Praenuntiant autem quandoque quidem secundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, sicut quum per somnia aliquorum futurorum indicia monstrant, sive etiam vigilando, sicut in arreptitiis et phreneticis patet, qui aliqua futura praenuntiant, aliquando vero per aliqua exteriora indicia, sicut per motus et garritus avium et per ea quae apparent in extis animalium, et in punctorum quorumdam descriptione, et in similibus quae sorte quadam fieri videntur; aliquando autem, visibiliter apparendo et sermone sensibili praenuntiando futura. Et, licet horum ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quod, quum corpus coeleste moveat ad aliquos effectus in istis inferioribus, ex ejusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quaedam apparent; coelestem enim impressionem diversae res diver-

simode recipiunt. Secundum hoc ergo dicunt quod immutatio quae fit a corpore coelesti in aliqua re potest accipi ut signum immutationis alterius rei; et ideo dicunt quod motus qui sunt praeter deliberationem rationis, ut visa somniantium et eorum qui sunt mente capti, et motus et garritus avium, et descriptiones punctorum, quum quis non deliberat quot puncta debeat scribere, sequuntur impressionem corporis coelestis; et ideo dicunt quod hujusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu coelesti causantur. Sed, quia hoc modicam rationem habet, magis aestimandum est quod praenuntiationes quae ex hujusmodi signis fiunt ab aliqua intellectuali substantia originem habeant, cujus virtute disponuntur praedicti motus praeter deliberationem exsistentes, secundum quod congruit observationi futurorum. Et, licet quandoque haec disponantur voluntate divina ministerio bonorum spirituum, quia et a Deo multa per somnia revelantur, sicut Pharaoni (Genesis XLI.) et Nabuchodonosor (Daniel. II. et IV.), et *sortes* quae *mittuntur in sinum;* quandoque etiam *a Domino temperantur,* ut Salomon dicit (Proverb. XVI. 33.), tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt, ut et sancti doctores dicunt et etiam ipsi Gentiles censuerunt. Dicit enim Maximus Valerius (primo c. I.) quod observatio auguriorum et somniorum et hujusmodi ad religionem pertinent, qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege simul cum idololatria haec omnia prohibebantur; dicitur enim (Deuter. XVIII. 9. 10. et 11.): *Cave ne imitari velis abominationes illarum gentium,* quae scilicet idolis serviebant; *nec inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam, ducens per ignem; aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria, nec sit maleficus, nec incantator, neque pythones consulat, nec divinos, aut quaerat a mortuis veritatem.*

Attestatur autem praedicatione fidei prophetia per alium modum, in quantum scilicet aliqua fide tenenda praedicantur quae temporaliter aguntur, sicut nativitas Christi, passio et resurrectio, et hujusmodi. Et, ne hujusmodi ficta a praedicantibus esse credantur aut casualiter evenisse, ostenduntur longe ante per prophetas praedicta; unde Apostolus dicit (Rom. I. 1-3.): *Paulus, servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat, per prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.*

Post gradum autem illorum qui immediate revelationem a Deo recipiunt, est necessarius alius gratiae gradus. Quia enim homines revelationem a Deo accipiunt, non solum pro praesenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit ut non solum ea quae ipsis revelantur sermone narrarentur praesentibus, sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum; unde et oportuit aliquos esse qui hujusmodi scripta interpretarentur; quod divina gratia esse oportet, sicut et ipsa revelatio per gratiam Dei fuit. Unde et (Gen. XL. 8.) dicitur: *Numquid non Dei est interpretatio?*

Sequitur autem ultimus gradus, eorum scilicet qui ea quae aliis sunt revelata et per alios interpretata fideliter credunt. Hoc autem Dei donum esse superius (c. 153.) ostensum est. Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra dictum est, ne per hujusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adjutorio divinae gratiae instruantur de hujusmodi spiritibus discernendis, secundum quod dicitur (I. Joann. IV. 1.): *Nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si ex Deo sunt.*

Hos autem gratiae effectus ad instructionem et confirmationem fidei or-

dinatos Apostolus enumerat (I. Corinth. XII. 8-10.) dicens: *Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum; alteri fides in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum in uno Spiritu; alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum; alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam Manichaeorum, qui dicunt corporalia miracula non esse a Deo facta. Simul etiam excluditur eorum error, quantum ad hoc quod dicunt prophetas non esse de spiritu Dei locutos. Excluditur etiam error Priscillae (Euseb. quinto Hist. c. 13.) et Montani (Epiphan. primo, t. III. haer. 48.), qui dicebant prophetas tamquam arreptitios non intellexisse quae loquebantur, quod divinae revelationi non congruit, secundum quam mens principalius illuminatur.

In praemissis autem gratiae effectibus consideranda est quaedam differentia. Nam, etsi omnibus gratiae nomen competat, quia gratis absque praecedenti merito conferuntur, solus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiae meretur ex hoc quod gratum Deo facit; dicitur enim (Prov. VIII. 17.): *Ego diligentes me diligo.* Unde fides, et spes, et alia quae ad finem ordinantur possunt esse in peccatoribus, qui non sunt Deo grati; sola autem dilectio est proprium donum justorum, quia *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo,* ut dicitur (I. Joann. IV. 16.).

Est autem et alia differentia in praedictis effectibus gratiae consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest, sicut credere, sperare, diligere, et praeceptis Dei obedire; et ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, ut secundum eas agere possint quum fuerit tempus. Alii vero effectus sunt necessarii, non per totam vitam, sed certis temporibus et locis, sicut facere miracula, praenuntiare futura, et hujusmodi; et ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quaedam fiunt a Deo, quae cessant, actu cessante; et eas oportet iterari quum actus iterari fuerit opportunum; sicut prophetae, in qualibet revelatione, novo lumine illustrantur, et, in qualibet miraculorum operatione, oportet adesse novam efficaciam divinae virtutis.

CAPUT CLVI.

QUOD HOMO INDIGET DIVINO AUXILIO AD PERSEVERANDUM IN BONO.

(I-II. quaest. CIX. art. 10.).

Indiget etiam homo divinae gratiae auxilio ad hoc quod perseveret in bono.

Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno, indiget auxilio alicujus moventis immobilis. Homo autem variabilis est, et de malo in bonum, et de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perseveret in bono, quod est perseverare, indiget auxilio divino.

Adhuc: ad illud quod excedit vires liberi arbitrii indiget homo auxilio divinae gratiae. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum qui est perseverare finaliter in bono; quod sic patet: Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum quae sub electione cadunt; quod autem eligitur est aliquod particulare operabile, particulare autem operabile est quod est hic et nunc; quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii est aliquid ut nunc operandum; perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed con-

tinuationem operationis per totum tempus; iste igitur effectus qui est perseverare in bono est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo, ad perseverandum in bono, auxilio divinae gratiae.

Amplius: licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum; et ideo, licet liber sit ad volendum, vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas, in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam, ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini auxilium divinae gratiae ad hoc ut perseveret.

Praeterea: si sunt plura agentia successive, quorum scilicet unum agat post actionem alterius, continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo uno istorum, quia nullum eorum semper agit; nec ex omnibus, quia non simul agunt; unde oportet quod causetur ab aliquo superiori quod semper agat, sicut Philosophus probat in octavo Physic. (t. c. 49. et infra) quod continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno. Ponamus autem aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt multi motus liberi arbitrii in bonum tendentes, sibi invicem succedentes usque ad finem. Hujus igitur continuationis boni, quod est perseverantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum, quia nullus eorum semper durat; nec omnes simul, quia, quum non simul sint, non possunt simul aliquid causare. Relinquitur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori. Indiget igitur homo auxilio superioris gratiae ad perseverandum in bono.

Item: si sint multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum, quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perseverat in bono sunt multi motus et multae actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in finem. Ostensum est autem (c. 148.) quod per auxilium divinae gratiae diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinae gratiae est totus ordo et continuatio bonorum operum in eo qui perseverat in bono.

Hinc est quod dicitur (Philipp. I. 6.): *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Jesu Christi;* et (I. Petr. 10.): *Deus omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam gloriam suam in Christo Jesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque.* Inveniuntur etiam in sacra Scriptura multae orationes quibus a Deo petitur perseverantia, sicut (Psalm. XVI. 5.): *Perfice gressus meos in semitis tuis ut non moveantur vestigia mea;* et (II. Thessal. II. 17.): *Deus Pater noster ......, exhortetur corda vestra et confirmet in omni opere et sermone bono.* Hoc etiam ipsum in oratione Dominica petitur, maxime quum dicitur: *Adveniat regnum tuum;* non enim nobis adveniet regnum Dei, nisi in bono fuerimus perseverantes. Derisorium autem esset aliquid a Deo petere cujus ipse dator non esset. Est igitur perseverantia hominis a Deo.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod, ad perseverandum in bono, sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiae.

Sciendum tamen est quod, quum ille qui gratiam habet petat a Deo ut perseveret in bono, sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseverare in bono sine exteriori Dei auxilio, ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, se-

cundum statum praesentis vitae, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum, licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono. Et ideo, quum dicimus hominem indigere, ad perseverandum finaliter, auxilio gratiae, non intelligimus quod, super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum, alia desuper infundatur ad perseverandum; sed intelligimus quod, habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinae providentiae auxilio exterius gubernantis.

CAPUT CLVII.

QUOD ILLE QUI DECIDIT A GRATIA PER PECCATUM POTEST ITERUM PER GRATIAM REPARARI.

(I-II. quaest. CIX. art. 7.).

Ex his autem apparet quod per auxilium gratiae homo, etiam si non perseveraverit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum.

Ejusdem enim virtutis est continuare salutem alicujus et interruptam reparare; sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore, ita per eamdem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur. Homo autem perseverat in bono, auxilio divinae gratiae, ut (c. praec.) ostensum est. Igitur, si per peccatum lapsus fuerit, ejusdem gratiae auxilio poterit reparari.

Adhuc: agens quod non requirit dispositionem in subjecto potest suum effectum imprimere in subjectum qualitercumque dispositum; et propter hoc Deus, qui in agendo non requirit subjectum dispositum, potest absque dispositione subjecti formam naturalem inducere, utpote dum caecum illuminat et mortuum vivificat, et sic de similibus. Sed, sicut non requirit dispositionem naturalem in subjecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, quia sine meritis datur, ut ostensum est (c. 149.). Ergo gratiam gratum facientem, per quam peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest, etiam postquam a gratia cecidit per peccatum.

Amplius: ea sola homo recuperare amissa non potest quae per generationem ei adveniunt, sicut potentias naturales et membra, eo quod homo non potest iterum generari. Auxilium autem gratiae datur homini, non per generationem, sed postquam jam est. Potest igitur, post amissionem gratiae per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

Item: gratia est quaedam habitualis dispositio in anima, ut ostensum est (c. 150.). Sed habitus acquisiti per actus, si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt. Multo igitur magis gratia Deo conjungens et a peccato liberans, si amittatur, divina operatione reparari potest.

Praeterea: in operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae; hoc enim et natura habet a Deo. Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem sit possibile venire in illum finem. Sed homo postquam in peccatum cecidit, quamdiu status hujus vitae durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum; cujus signa sunt desiderium de bono et dolor de malo, quae adhuc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ab bonum quod gratia in homine operatur.

Amplius: nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam. Manet autem in anima humana, etiam post peccatum, potentia ad bonum, quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum. Potest igitur per divinam potentiam reparari in bono, et sic auxilio gratiae homo potest consequi remissionem peccatorum.

Hinc est quod dicitur (Isa. I. 18.): *Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur:* et (Proverb. X. 12.): *Universa delicta operit caritas.* Hoc etiam quotidie a Domino non frustra petimus, dicentes: *Dimitte nobis debita nostra.*

Per hoc autem excluditur error Novatianorum (Philastr. lib. de haeres. – Epiphan. secundo haer. 59.), qui dixerunt quod de peccatis quibus post baptismum peccat homo veniam consequi non potest.

CAPUT CLVIII.

QUOD HOMO A PECCATO LIBERARI NON POTEST NISI PER GRATIAM.

(I-II. quaest. CIII. art. 7.).

Ex eisdem etiam ostendi potest quod homo a peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam.

Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam. Per solam igitur gratiam homo potest a peccato resurgere.

Adhuc: offensa non nisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit; dicitur enim quod Deus peccatores odit, in quantum vult eos privare ultimo fine quem his quos diligit praeparat. Non ergo homo potest a mortali peccato resurgere nisi per gratiam, per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem.

Adhuc: etiam induci possunt omnes rationes superius (c. 148.) positae de gratiae necessitate.

Hinc est quod dicitur (Isa. XLIII. 25.): *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me;* et (Psalm. LXXXIV. 3.): *Remisisti iniquitatem plebis tuae, operuisti omnia peccata eorum.*

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem posse a peccato resurgere per liberum arbitrium.

CAPUT CLIX.

QUALITER HOMO A PECCATO LIBERATUR.

Quia vero homo non potest ad unum oppositorum redire nisi recedat ab alio, ad hoc quod homo auxilio gratiae ad statum rectitudinis redeat, necessarium est quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur praecipue per voluntatem, non solum necessarium est quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate ad hoc

quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit dum et de praeterito poenitet, et futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo a peccato resurgens et de peccato praeterito poeniteat, et futura vitare proponat. Si enim homo non proponeret desistere a peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati; si vero vellet desistere a peccato, non tamen doleret de peccato praeterito, non esset illud idem peccatum quod fecit contrarium voluntati. Est autem contrarius motus quo ab aliquo receditur motui quo ad illud pervenitur, sicut dealbatio contraria est denigrationi. Unde oportet quod per contraria voluntas recedat a peccato his per quae in peccatum inclinata fuit. Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet igitur quod a peccato recedat per aliqua poenalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit: sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per poenas confirmatur in abominatione peccati.

Item: videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. Oportet autem eum qui de peccato resurgit non solum detestari peccatum praeteritum, sed etiam vitare futurum. Est igitur conveniens ut affligatur pro peccato, ut sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

Praeterea: ea quae cum labore et poena acquirimus magis amamus et diligentius conservamus; unde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias, minus eas exspendunt quam qui sine labore accipiunt, vel a parentibus, vel quocumque alio modo. Sed homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est, ut statum gratiae et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter per peccatum amisit. Est ergo conveniens ut laborem et poenam sustineat pro peccatis commissis.

Adhuc: ordo justitiae hoc requirit, ut peccato poena reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus, sapientiae Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinae bonitatis et Dei gloriam quod pro peccato poena reddatur. Sed peccator peccando, contra ordinem divinitus institutum facit, leges Dei praetergrediendo. Est igitur conveniens ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat; sic enim totaliter extra inordinationem constituetur.

Per hoc ergo patet quod postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est, et ad statum gratiae reductus, remanet obligatus ex Dei justitia ad aliquam poenam pro peccato commisso. Quam quidem poenam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur, in quantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum exsequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat, propriam voluntatem sequendo. Si autem a se hanc poenam non exigat, quum ea quae divinae providentiae subjacent inordinata remanere non possint, haec poena infligetur ei a Deo; nec talis poena satisfactoria dicetur, quum non fuerit ex electione patientis, sed dicetur purgatoria, quia alio puniente quasi purgabitur, dum quidquid inordinatum fuit in eo ad debitum ordinem reducetur. Hinc est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XI. 31.): *Si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur. Dum judicamur autem, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur.*

Considerandum tamen quod, quum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia et inhaesio mentis ad Deum quod non

remanebit obligatio ad aliquam poenam. Nam, ut ex praedictis colligi potest, poena quam quis patitur post peccati remissionem ad hoc necessaria est ut mens firmius bono inhaereat, homine per poenas castigato, poenae enim medicinae quaedam sunt, et ut etiam ordo justitiae servetur, dum qui peccavit sustinet poenam. Dilectio autem ad Deum sufficit mentem hominis firmare in bono, praecipue si vehemens fuerit; displicentia autem culpae praeteritae, quum fuerit intensa, magnum affert dolorem. Unde per vehementiam dilectionis Dei et odii peccati praeteriti excluditur necessitas satisfactoriae vel purgatoriae poenae; et si non sit tanta vehementia quod totaliter poenam excludat, tamen, quanto vehementior fuerit, tanto minus de poena sufficiet.

Quod vero per amicos facimus, per nos ipsos facere videmur, quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et praecipue dilectio caritatis; et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo, praecipue quum necessitas fuerit; nam et poenam quam amicus propter ipsum patitur, reputat aliquis ac si ipse pateretur: et sic poena ei non deest dum patienti amico compatitur, et tanto amplius quanto ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio caritatis in eo qui pro amico patitur facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur: hoc enim est promptae caritatis, illud autem est necessitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest dummodo uterque in caritate fuerit. Hinc est quod Apostolus dicit (Galat. VI. 2.): *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.*

CAPUT CLX.

QUOD RATIONABILITER HOMINI IMPUTATUR SI AD DEUM NON CONVERTATUR, QUAMVIS HOC SINE GRATIA NON POSSIT.

Quum autem, sicut ex praemissis habetur, in finem ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio divinae gratiae, sine qua etiam nullus potest habere ea quae sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio, et perseverantia, potest alicui videri quod non sit homini imputandum si praedictis careat, praecipue quum auxilium divinae gratiae mereri non possit, nec ad Deum converti, nisi Deus eum convertat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet.

Quod si hoc concedatur, plura inconvenientia consequi manifestum est. Sequetur enim quod ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseverantiam in bono, non sit poena dignus, quum expresse dicatur (Joann. III. 36.): *Qui incredulus est Filio non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum.* Et quum nullus ad beatitudinis finem sine praemissis perveniat, sequetur ulterius quod aliqui homines sint qui nec beatitudinem consequantur, nec poenam patiantur a Deo; cujus contrarium ostenditur ex eo quod dicitur (Matth. XXV. 34-41.) quod omnibus in divino judicio exsistentibus dicetur: *Venite..., possidete paratum vobis regnum...,* vel: *Discedite... in ignem aeternum.*

Ad hujus dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat; dicitur enim de quibusdam

(Job XXI. 14.): *Dixerunt Deo: Recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus;* et (Job XXIV. 13.): *Ipsi fuerunt rebelles lumini.* Et quum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; *omnes* enim *homines vult salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire,* ut dicitur (I. Tim. II. 4.). Sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestat; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur.

CAPUT CLXI.

QUOD HOMO IN PECCATO EXSISTENS, SINE GRATIA PECCATUM VITARE NON POTEST.

Quod autem dictum est, in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiae praestet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem praecedentem declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate ejus nullum impedimentum gratiae praestare. Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur.

Quum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu praecipuum tamquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocumque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, quod est gratiae effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum praestat gratiae, quae dirigit in finem. Unde manifestum est quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

Praeterea: quum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se jam habet aequaliter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur; unde et in repentinis signum interioris habitus praecipue accipi potest. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discutiat quidquid debet velle vel agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata inclinatione manente; et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiae praestans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

Adhuc etiam operantur impetus corporalium passionum et appetibilia secundum sensum, et plurimae passiones, et occasiones male agendi, quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhaesionem ad ultimum finem, quam gratia facit.

Unde apparet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato exsistentem sine gratia posse vitare peccata. Cujus contrarium apparet ex hoc quod Psalmista petit (Psalm. LXX. 9.): *Quum defecerit virtus mea, ne de-*

relinquas me; et Dominus orare nos docet: *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo.*

Quamvis autem illi qui in peccato sunt vitare non possint per propriam potestatem quin impedimentum gratiae praestent vel ponant, ut ostensum est (c. praec.), nisi auxilio gratiae praeveniantur, nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa praecedente in eis relinquitur: sicut ebrius ab homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit. Praeterea, licet ille qui est in peccato non habeat hoc in propria potestate quod omnino vitet peccatum, habet tamen potestatem nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum est (c. 156.); unde quodcumque committit voluntarie committit, et ita non immerito ei imputatur ad culpam.

CAPUT CLXII.

QUOD DEUS ALIQUOS A PECCATO LIBERAT ET ALIQUOS IN PECCATO RELINQUIT.

Licet autem ille qui peccat impedimentum gratiae praestet, et in quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere, tamen, quia Deus praeter ordinem rebus inditum operari potest, sicut quum caecum illuminat vel mortuum resuscitat, interdum ex abundantia bonitatis suae etiam eos qui impedimentum gratiae praestant auxilio suo praevenit, avertens eos a malo et convertens ad bonum; et, sicut non omnes caecos illuminat, nec omnes languidos sanat, ut et in illis quos curat opus virtutis ejus appareat, et in aliis ordo naturae servetur, ita non omnes qui gratiam impediunt auxilio suo praevenit ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos, in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quod in aliis justitiae ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit (Rom. IX. 22.): *Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.*

Quum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur hos quidem praeveniens convertat, illos autem sustineat sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos; hoc enim ex simplici ejus voluntate dependet, sicut ex simplici ejus voluntate processit, quod, quum omnia fierent ex nihilo, quaedam facta sunt aliis digniora, et sicut ex simplici voluntate procedit artificis ut ex eadem materia similiter disposita quaedam vasa format ad nobiles usus et quaedam ad ignobiles. Hinc est quod Apostolus dicit (Rom. IX. 21.): *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?*

Per hoc autem excluditur error Origenis (Orig. de quo supra, secundo c. 44.), qui dicebat hos ad Deum converti et non alios, propter aliqua opera quae animae eorum fecerant antequam corporibus unirentur; quae quidem positio improbata est (c. 83. et 84.).

CAPUT CLXIII.

QUOD DEUS NEMINI EST CAUSA PECCANDI.

Quamvis autem quosdam peccatores Deus ad se non convertat, sed in peccatis secundum eorum merita eos relinquat, non tamen eos ad peccandum inducit.

Homines enim peccant per hoc quod deviant ab ipso, qui est ultimus finis, ut ex superioribus (c. 144. et 158.) patet. Quum autem omne agens agat ad proprium finem et sibi convenientem, impossibile est quod, Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus est. Impossibile igitur est quod Deus aliquos peccare faciat.

Item: bonum causa mali esse non potest. Sed peccatum est hominis malum; contrariatur enim proprio hominis bono, quod est vivere secundum rationem. Impossibile est igitur quod Deus sit alicui causa peccandi.

Praeterea: omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quaedam similitudo ipsius. Repugnat autem sapientiae et bonitati humanae quod aliquem peccare faciat. Igitur multo magis divinae.

Adhuc: peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis; sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva, quum tamen ex ea sit quidquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex Deo, qui est primus agens, a quo tamen est quidquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

Hinc est quod dicitur (Eccli. XV. 12.): *Non dicas: Ille me implanavit; non enim necessarii sunt ei homines impii;* et infra (ib. 21): *Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi;* et (Jacob. I. 13.) dicitur: *Nemo, quum tentatur, dicat quoniam a Deo tentetur; Deus enim intentator malorum est.*

Inveniuntur tamen quaedam in Scripturis, ex quibus videtur quod Deus sit aliquibus causa peccandi; dicitur enim (Exod. X. 1.): *Ego induravi cor ejus* (Pharaonis) *et servorum illius;* et (Isa. VI. 10): *Excaeca cor populi hujus, et aures ejus aggrava, et oculos ejus claude, ne forte videat oculis suis...., et convertatur, et sanem eum;* et (Isa. LXIII. 17.): *Errore nos fecisti de viis tuis; indurasti cor nostrum, ne timeremus te;* et (Rom. I. 28.) dicitur: *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt.* Quae omnia secundum hoc intelligenda sunt, quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

Hoc autem auxilium est non solum infusio gratiae, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur et provocantia ad peccatum comprimuntur; adjuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis et alia naturalia bona quae homini confert. Quum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod ejus justitia exigit, dicitur eos obdurare, vel excaecare, vel aliquid eorum quae dicta sunt.

CAPUT CLXIV.

DE PRAEDESTINATIONE, REPROBATIONE ET ELECTIONE DIVINA.

Quia vero ostensum est quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adjuti, aliqui vero eodem auxilio gratiae deserti ab ultimo fine decidunt, omnia autem quae a Deo aguntur ab aeterno per ejus sapientiam provisa et ordinata sunt, ut supra ostensum est, necesse est praedictam hominum distinctionem ab aeterno a Deo esse ordinatam. Secundum ergo quod quosdam ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos praedestinasse; unde Apostolus dicit (Ephes. I. 5.): *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum . . . , secundum propositum voluntatis suae.* Illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur reprobasse vel odio habuisse, secundum illud quod habetur (Malach. I. 2.): *Dilexi Jacob, Esau autem odio habui.* Ratione vero ipsius distinctionis, secundum quod quosdam reprobavit et quosdam praedestinavit, attenditur divina electio, de qua dicitur (Ephes. I. 4.): *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

Sic igitur patet quod praedestinatio, et electio, et reprobatio est quaedam pars divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem; unde per eadem manifestum esse potest quod praedestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra (c. 72.) ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert.

Quod autem praedestinatio et electio causam non habeant ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana, ut ostensum est; sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et providentia est prima causa eorum quae fiunt. Nil autem potest esse causa voluntatis et providentiae divinae, licet effectum providentiae et similiter praedestinationis unus posit alterius esse causa. *Quis enim,* ut Apostolus dicit (Rom. XI. 35.), *prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in saecula saeculorum. Amen.*

LIBER QUARTUS

CAPUT I.

PROOEMIUM.

Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum ejus; et quum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri? (Job XXVI. 14.).

Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quae super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia, improportionabiliter elevatur, pertingere per seipsum non valet.

Sed quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit, ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta. Praedicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio. Una quidem, ex parte primae rerum originis; nam divina Sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur. Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit; nam, quum causae sint nobiliores effectibus, primo quidem causata deficiunt a prima causa, quae Deus est, quae tamen suis effectibus praeeminent, et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur. Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur, et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius, consequens est ut, quantum a primo principio receditur, tanto major diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas ad quas terminatur. Et ita secundum diversitatem rerum apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum et terminatarum ad diversa.

Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest; sed, propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. Nam quum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color, et odor, et hujusmodi, intellectus vix per hujusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte com-

prehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed et si ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse posset, quum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus.

Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine proportione excedit vias praedictas? Etiamsi vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit, quae intellectum humanum excedunt; in qua quidem revelatione secundum congruentiam hominis quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum, sicut in ceteris rebus mobilibus accidit.

Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed sola quasi audita credantur, quia intellectus hominis, secundum hunc statum quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportiones sensus excedunt omnino elevari non potest; sed, quum a sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda.

Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit; secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum; tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda.

Hanc igitur triplicem cognitionem Job in verbis propositis insinuat. Quod enim dicit: *Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum ejus,* ad illam cognitionem pertinet qua per viam creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. Et quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adjunxit: *ex parte; ex parte enim cognoscimus,* sicut Apostolus dicit (I. Corinth. XIII. 9.). Quod vero subdit: *Et quum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus,* ad secundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur; *fides* enim, ut dicitur (Rom. X. 17.), est *ex auditu, auditus autem per verbum* Christi, de quo etiam dicitur (Joann. XVII. 17.): *Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est.* Sic igitur, quia revelata veritas de divinis non videnda, sed credenda proponitur, recte dicit: *audierimus.* Quia vero haec imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in seipsa videtur, dum a Deo, mediantibus angelis, revelatur, qui vident faciem Patris, recte nominat *stillam;* unde et (Joël. III. 18.) dicitur: *In die illa stillabunt montes dulcedinem.* Sed quia non omnia mysteria quae in prima veritate visa angeli et alii beati cognoscunt, sed quaedam pauca nobis revelantur, signanter addidit: *parvam:* dicitur enim (Eccli. XLIII. 35.): *Quis magnificabit eum sicut est ab initio? Multa abscondita sunt majora his; pauca enim vidimus operum ejus;* et Dominus discipulis dicit (Joann. XVI. 12.): *Multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo.* Haec etiam pauca quae nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur, ut ad ea quoque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta

venerentur, et increduli lacerare non possint; unde dicit Apostolus (I. Corinth. XIII. 12.): *Videmus nunc per speculum in aenigmate;* signanter igitur addidit: *vix,* ut difficultas ostenderetur. Quod vero subdidit: *Quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa: *Videbimus enim eum sicuti est,* ut dicitur (I. Joann. III. 2.); unde dicit: *intueri.* Nec aliquid modicum de divinis mysteriis percipietur, sed ipsa majestas divina videbitur et omnis bonorum perfectio; unde Dominus ad Moysen dixit (Exod. XXXIII. 19.): *Ego ostendam tibi omne bonum,* recte ergo dicit: *magnitudinis.* Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino manifesta; unde Dominus discipulis suis dicit (Joann. XVI. 25.): *Venit hora, quum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre meo annuntiabo vobis;* signanter ergo dicit: *tonitruum,* ad manifestationem insinuandam.

Competunt autem verba praemissa nostro proposito; nam in praecedentibus de divinis sermo est habitus, secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest; imperfecte tamen et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum Job: *Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum ejus.*

Restat autem sermo habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.

Circa quae qualiter procedendum sit praemissa verba nos docent. Quum enim veritatem vix audierimus in sermonibus sacrae Scripturae, quasi stilla parva ad nos descendente, nec possit aliquis in hujus vitae statu tonitruum magnitudinis intueri, erit hic modus servandus ut ea quae in sermonibus sacrae Scripturae sunt tradita quasi principia sumantur, et sic ea quae in sermonibus praedictis occulte nobis traduntur studeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen praesumptio perfecte cognoscendi non adsit. Probanda enim sunt hujusmodi auctoritate sacrae Scripturae, non autem ratione naturali; sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur, qui etiam modus in principio hujus operis praedeterminatus est. Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit, est autem eadem via ascensus et descensus, oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo:

Ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis.

Secundo autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus incarnationis et quae sequuntur ad ipsam (c. 27.).

Tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur (c. 79.).

CAPUT II.

QUOD SIT GENERATIO, PATERNITAS ET FILIATIO IN DIVINIS.

(I. part. quaest. XXVII. art. 2. et I. Sent. dist. 4. quaest. I.).

Principium autem considerationis a secreto divinae generationis sumentes, quid de ea secundum sacrae Scripturae documenta teneri debeat praemittamus; dehinc vero ea quae contra veritatem fidei infidelitas adinvenit argumenta ponamus: quorum solutione subjecta hujus considerationis propositum consequemur.

Tradit igitur nobis sacra Scriptura in divinis paternitatis et filiationis nomina, Jesum Christum Filium Dei contestans, quod in scriptura Novi Testamenti frequentissime invenitur. Dicitur enim (Matth. XI. 27.): *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius.* Adhuc Marcus suum Evangelium incipit, dicens: *Initium Evangelii Jesu Christi, Filii Dei.* Joannes etiam evangelista hoc frequenter ostendit; dicitur enim (Joann. III. 35.): *Pater diligit Filium; et omnia dedit in manu ejus;* et (Joann. V. 21.): *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.* Paulus etiam apostolus haec verba frequenter interserit; dicit enim (Rom. I. 1.): *Segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo;* et (Hebr. I. 1.): *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* Hoc etiam traditur, licet rarius, in scripturis Veteri Testamenti; dicitur enim (Prov. XXX. 4.): *Quod nomen est ejus, et quod nomen Filii ejus, si nosti?* In Psalm. (II. 7.) legitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu;* et iterum (Psal. LXXXVIII. 27.): *Ipse invocabit me: Pater meus es tu.* Et quamvis haec duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, ut quod dicitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu,* ad ipsum David referatur, quod vero dicitur: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu,* Salomoni attribuatur; tamen ea quae conjunguntur utrique hoc omnino non ita esse ostendunt. Neque enim David potest competere quod additur: *Ego hodie genui te,* et quod subditur: *Dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae,* quum ejus regnum non usque ad terminos terrae fuerit dilatatum, ut historia libri Regum declarat; neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu,* quum subdatur: *Ponam saeculum saeculi semen ejus, et thronum ejus sicut dies coeli.* Unde datur intelligi quod, quia quaedam praemissis verbis annexa Davidi vel Salomoni possint congruere, quaedam vero nequaquam, de David et Salomone haec verba dicantur, secundum morem Scripturae, in alterius figuram, in quo universa compleantur.

Quia vero nomina *Patris* et *Filii* generationem aliquam consequuntur, etiam divinae generationis nomen Scriptura non tacuit. Nam et in Psalm., ut dictum est, legitur: *Ego hodie genui te;* et (Proverb. VIII. 24. et 25.) dicitur: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram; ante omnes colles ego parturiebar,* vel, secundum aliam litteram: *Ante omnes colles generavit me Dominus.* Dicitur etiam (Isa. LXVI. 9.): *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego, qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus.* Et licet dici possit hoc esse referendum ad multiplica-

tionem filiorum Israël de captivitate revertentium in terram suam, quia praemittitur: *Parturivit et peperit Sion filios suos,* tamen hoc proposito non obsistit. Ad quodcumque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio quae ex Dei ore inducitur firma et stabilis manet, ut, si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit, ipse non vere, sed per similitudinem generet; quum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis, ut ostensum est (Lib. I. c. 23.). Dicitur etiam (Joann. I. 14.): *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre;* et iterum (ib. 18.): *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit;* et Paulus dicit (Hebr. I. 6.): *Et quum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei.*

CAPUT III.

QUOD FILIUS DEI SIT DEUS.

Considerandum tamen quod praedictis nominibus divina Scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam; dicitur enim (Job XXXVIII. 28.): *Quis est pluviae pater, vel quis genuit stillas roris? De cujus utero egressa est glacies, et gelu de coelo quis genuit?* Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis et generationis vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, addidit Scripturae auctoritas ut eum quem filium et genitum nominabat etiam Deum esse non taceret, ut sic praedicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur; dicitur enim (Joann. I. 1.): *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Et quod Verbi nomine Filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur; nam subdit: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre.* Et Paulus dicit (Tit. III. 11.): *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei.* Hoc etiam Veteri Testamenti scriptura non tacuit, Christum Deum nominans: dicitur enim (Psal. XLIV. 7.): *Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi; virga directionis virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem;* et quod ad Christum dicatur patet per id quod subditur: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis;* et (Isa. IX. 6.) dicitur: PARVULUS NATUS *est nobis et filius datus est nobis; et factus est principatus super humerum ejus; et vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis.* Sic igitur ex sacra Scriptura docemur Filium Dei, a Deo genitum, Deum esse. Filium autem Dei Jesum Christum Petrus confessus est, ei dicens (Matth. XVI. 16.): *Tu es Christus Filius Dei vivi.* Ipse igitur et unigenitus est et Deus est.

CAPUT IV.

QUID OPINATUS SIT PHOTINUS DE FILIO DEI, ET EJUS IMPROBATIO.

Hujus autem doctrinae veritatem quidam perversi homines (Photin. teste Eus. quinto Hist. Eccl. c. 5. – S. August. haer. 45.) suo sensu metiri praesumentes, de praemissis vanas et varias opiniones conceperunt. Quorum quidam consideraverunt hanc esse Scripturae consuetudinem, eos qui divina gratia justificantur filios Dei dici, secundum illud (Joann. I. 12.): *Dedit eis*

potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus; et (Rom. VIII. 16.): *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei;* et (I. Joann. III. 1.): *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Quos etiam a Deo genitos esse Scriptura non tacet: dicitur enim (Jacob. I. 15.): *Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis;* et (I. Joann. III. 9.) dicitur: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet.* Et quod est mirabilius, eisdem nomen divinitatis adscribitur (Exod. VII. 1.): *Dominus enim dixit ad Moysen: Ecce constitui te Deum Pharaonis;* et (Psal. CXXXI. 6.): *Ego dixi: Dii estis, et filii excelsi omnes;* et, sicut Dominus dicit (Joann. X. 35.): *Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.* Per hunc modum, opinantes Jesum Christum purum hominen esse et ex Maria Virgine initium sumpsisse, et per beatae vitae meritum divinitatis honorem prae ceteris fuisse adeptum, existimaverunt enim similiter aliis hominibus per adoptionis spiritum Dei filium, et per gratiam ab eo genitum, et per quamdam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinae bonitatis; sicut et de sanctis dicitur (II. Petr. I. 4.): *Ut efficiamini divinae consortes naturae, fugientes ejus quae in mundo est concupiscentiae corruptionem.*

Hanc autem positionem sacrae Scripturae auctoritate confirmare nitebantur. Dicit enim Dominus (Matth. XXVIII. 18.): *Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra.* Quod si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

Item (Rom. I. 3.) dicitur de Filio quod *factus est ei,* scilicet Deo, *ex semine David secundum carnem,* et quod *praedestinatus est Filius Dei in virtute.* Quod praedestinatur et factum est videtur non esse aeternum.

Item Apostolus dicit (Philipp. II. 8.): *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Ex quo videtur ostendi quod, propter obedientiae et passionis meritum, divino sit honore donatus, et super omnia exaltatus.

Petrus etiam dicit (Act. II. 36.): *Certissime ergo sciat omnis domus Israël quia Dominum eum et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis.* Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus.

Adducunt etiam in fulcimentum suae opinionis ea quae in Scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur, sicut quod femineo portatur utero et profectum aetatis accipit, esuriem passus est et lassitudine fatigatus, et morti subjectus, quod semper profecit, judicii se nescire diem confessus est et mortis terrore concussus est, et alia hujusmodi quae Deo per naturam exsistenti convenire non possent. Unde concludunt quod per meritum honorem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset naturae divinae.

Hanc autem positionem primo adinvenerunt quidam antiqui haeretici, Cerinthus et Ebion, quam postea Paulus Samosatenus instauravit, et postea a Photino est confirmata, ut qui haec dogmatizant Photiniani nuncupentur.

Diligenter autem verba sacrae Scripturae considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem praedicti homines sua opinione conceperunt.

Nam, quum Salomon dicat (Proverb. VIII. 24.): *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram,* satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia exstitisse. Unde reliquitur quod Filius a Deo genitus initium essendi a Maria non sumpsit. Et, licet haec et alia similia testimonia depravare conati fuerint perversa expositione, dicentes haec secundum praedestinationem

debere intelligi, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit ut ex Maria Virgine Dei Filius nasceretur, non quod ejus filius fuerit ante mundum; per ea tamen quae sequuntur patet quod, non solum in praedestinatione, sed etiam realiter, fuerit ante Mariam. Nam post praemissa verba Salomonis subjungitur: *Quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens;* si autem in sola praedestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Joannis evangelistae habetur; nam, quum praemisisset: *In principio erat Verbum,* quo nomine Filius Dei intelligitur, ut ostensum est, ne quis hoc secundum praedestinationem accipere posset, subdit: *Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil;* quod verum esse non posset, nisi realiter ante mundum exstitisset.

Item: de Filio Dei dicitur (Joann. III. 13.): *Nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo;* et iterum (Joann. VI. 38.): *Descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.* Apparet ergo eum fuisse antequam de coelo descenderet.

Praeterea: secundum praedictam positionem, homo per vitae meritum profecit in Deum. Apostolus autem e converso ostendit quod quum Deus esset, factus est homo: dicit enim (Philipp. II. 6.): *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo.* Repugnat igitur praedicta positio apostolicae sententiae.

Adhuc: inter ceteros qui Dei gratiam habuerunt, Moyses habuit eam copiose, de quo dicitur (Exod. XXXIII. 11.) quod *loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* Si igitur Jesus Christus non diceretur Dei Filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii sancti, eadem ratione Moyses filius Dei diceretur qua et Christus, licet etiam abundantiori gratia Christus fuerit dotatus; nam et inter alios sanctos unus alio majori gratia repletur, et tamenn omnes eadem ratione filii Dei dicuntur. Moyses autem non eadem ratione dicitur filius qua et Christus; distinguit enim Apostolus Christum a Moyse sicut filium a servo; dicitur enim (Hebr. III. 5.): *Moyses quidem fidelis erat in tota domo ejus, tamquam famulus, in testimonium eorum quae dicenda erant; Christus vero tamquam Filius in domo sua.* Manifestum est ergo quod Christus non dicitur Dei Filius per adoptionis gratiam, sicut alii sancti.

Similis etiam ratio ex pluribus aliis Scripturae locis colligi potest, quae quodam singulari modo Christum prae aliis Dei Filium nominat: quandoque quidem, absque aliis singulariter eum Filium nominans, sicut quum vox Patris intonuit in baptismo (Matth. III. 17.): *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui:* quandoque eum Unigenitum nominans, sicut (Joann. I. 14.): *Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre;* et iterum (ib. 18.): *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit:* si autem communi modo, sicut et alii, filius diceretur, unigenitus dici non posset; quandoque etiam et primogenitus nominatur, ut quaedam derivatio filiationis ab eo in aliis ostendatur, secundum illud (Rom. VIII. 29.): *Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus:* et (Galat. IV. 4.) dicitur: *Misit Deus Filium suum ...., ut adoptionem filiorum reciperemus:* alia ergo ratione ipse est Filius per cujus filiationis similitudinem alii filii dicuntur.

Amplius: quaedam opera in Scripturis sacris ita Deo proprie attribuuntur quod alteri convenire non possunt, sicut sanctificatio animarum et remissio peccatorum; dicitur enim (Levit. XX. 8.): *Ego Dominus qui sanctifico vos,* et (Isa. XLIII. 25.): *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me.* Utrumque

autem horum Christo Scriptura attribuit; dicitur enim (Hebr. II. 11.): *Qui sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes;* et (Hebr. XIII. 12.): *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Ipse etiam Dominus de se protestatus est quod haberet potestatem remittendi peccata, et miraculo confirmavit, ut habetur (Matth. IX.), et hoc etiam angelus de ipso praenuntiavit, *Ipse,* inquiens, *salvum faciet populum suum a peccatis eorum* (Matth. I. 21.). Non igitur Christus, et sanctificans et peccata remittens, sic dicitur Deus sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur et quorum peccata remittuntur, sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens.

Illa vero Scripturae testimonia quibus ostendere nitebantur quod Christus non esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei Filio post incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet et divinam; unde de eo dicuntur et quae Dei sunt propria, ratione divinae naturae, et quae ad defectum pertinere videntur, ratione humanae naturae, ut infra (c. 27. etc.) plenius explanabitur. Nunc autem, ad praesentem considerationem de divina generatione, hoc sufficiat monstratum esse, secundum Scripturas, quod Christus Dei Filius et Deus dicitur, non solum sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam.

CAPUT V.

OPINIO SABELLII DE FILIO DEI, ET EJUS IMPROBATIO.

Quia vero omnium de Deo recte sentientium haec est fixa mentis conceptio quod non possit esse nisi unus naturaliter Deus, quidam (Epiphanius, secundo haer. 42. - S. August haer. 41.), ex Scripturis concipientes quod Christus sit vere et naturaliter Deus ac Dei Filius, unum Deum esse confessi sunt Christum Dei Filium et Deum Patrem, nec tamen quod Deus *Filius* dicatur secundum suam naturam aut ab aeterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria Virgine natus est per incarnationis mysterium; et sic omnia quae Christus secundum carnem sustinuit Deo Patri attribuebant, puta esse filium virginis, conceptum et natum esse ex ipsa, passum, mortuum, et resurrexisse, et alia omnia quae Scripturae de Christo secundum carnem loquuntur.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur Scripturae auctoritatibus. Dicitur enim (Deut. VI. 4.): *Audi, Israël, Dominus Deus tuus, Deus unus est;* et (Deuter. XXXII. 39.): *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me;* et (Joann. XIV. 10.): *Pater in me manens ipse facit opera; et qui videt me videt et Patrem: et ego in Patre, et Pater in me est.* Ex quibus omnibus concipiebant Deum Patrem ipsum Filium dici, ex virgine incarnatum.

Haec autem fuit opinio Sabellianorum, qui et Patripassiani dicti sunt, eo quod Patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum Patrem esse Christum.

Haec autem positio etsi a praedicta differat quantum ad Christi divinitatem, nam haec Christum verum et naturalem Deum esse confitetur, quod prima negabat, tamen quantum ad generationem et filiationem utraque est conformis opinio. Nam, sicut prima positio asserit filiationem et generationem, qua Christus *filius* dicitur, non fuisse ante Mariam, ita et haec opinio confitetur. Neutra igitur positio generationem et filiationem ad divinam naturam refert, sed solum ad naturam humanam.

Habet etiam et hoc proprium ista positio, quod, quum dicitur Filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quaedam proprietas superveniens praeexsistenti personae. Nam ipse Pater, secundum quod carnem sumpsit ex virgine, Filii nomen accepit, non quasi Filius sit aliqua subsistens persona a persona Patris distincta.

Hujus autem positionis falsitas manifeste ostenditur auctoritate Scripturae. Nam Christus non solum virginis filius dicitur in Scripturis, sed etiam Filius Dei, ut ex superioribus patet. Hoc autem esse non potest, ut idem sit filius sui ipsius; quum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito, sequeretur quod idem esset dans et accipiens esse; quod omnino esse non potest. Non est igitur Deus Pater ipse Filius, sed alius est Filius et alius Pater.

Item: Dominus dicit (Joann. VI. 38.): *Descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me;* et (XVII. 5.): *Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum.* Ex quibus omnibus et similibus ostenditur Filius esse alius a Patre.

Potest autem dici, secundum hanc positionem, quod Christus dicitur Filius Dei Patris solum secundum humanam naturam, quia scilicet ipse Deus Pater humanam naturam quam assumpsit creavit et sanctificavit. Sic igitur ipse secundum divinitatem sui ipsius secundum humanitatem dicitur Pater; et ita etiam nihil prohibet eumdem secundum humanitatem distinctum esse a seipso secundum divinitatem.

Sed secundum hoc sequeretur quod Christus dicatur Filius Dei sicut et alii homines, vel ratione creationis, vel ratione sanctificationis. Ostensum est autem quod alia ratione Christus dicitur Dei Flius quam alii sancti. Non igitur modo praedicto potest intelligi quod ipse pater sit Christus et filius sui ipsius.

Praeterea: ubi est unum suppositum subsistens, pluralis praedicatio non recipitur. Christus autem de se et de Patre pluraliter loquitur, dicens: *Ego et Pater unum sumus* (Joann. X. 30.). Non est ergo Filius ipse Pater.

Adhuc: si Filius a Patre non distinguitur nisi per incarnationis mysterium, ante incarnationem omnino nulla distinctio erat. Invenitur autem ex Scriptura, etiam ante incarnationem, Filius a Patre fuisse distinctus. Dicitur enim (Joann. I. 1.): *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Verbum igitur, quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat; habet enim hoc consuetudo loquendi ut alius apud alium esse dicatur. Similiter etiam (Prov. VIII. 30.) genitus a Deo dicitur: *Cum eo eram componens omnia;* in quo rursus associatio et quaedam distinctio designatur. Dicitur etiam (Oseae I.): *Domui Juda miserebor et salvabo eos in Domino Deo suo;* ubi Deus Pater de salvandis in Deo Filio populis loquitur, quasi de persona a se distincta, quae Dei nomine digna habetur. Dicitur etiam (Gen. I. 26.): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* in quo expresse pluralitas et distinctio facientium hominem designatur; homo autem per Scripturas a solo Deo conditus esse docetur. Et sic Dei Patris et Dei Filii pluralitas et distinctio fuit etiam ante Christi incarnationem. Non igitur ipse Pater Filius dicitur propter incarnationis mysterium.

Amplius: vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet ejus qui dicitur filius; non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cujus ista sunt partes. Paternitatis autem et filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur, sicut et generans et genitum.

Oportet igitur, si aliquis vere dicitur filius, quod supposito a patre distinguatur. Christus autem vere est Dei Filius; dicitur enim (I. Joann. V. 20.): *Ut simus in vero Filio ejus* Jesu Christo. Oportet igitur quod Christus sit supposito distinctus a Patre; non igitur ipse Pater est Filius.

Adhuc: post incarnationis mysterium Pater de Filio protestatur: *Hic est Filius meus dilectus* (Matth. III. 17.). Haec autem demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius a Patre.

Ea vero quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare, id quod intendit non ostendunt, ut infra (c. 9.) plenius ostendetur. Non enim, per hoc quod Deus est unus, vel quod Pater est in Filio et Filius in Patre, habetur quod Filius et Pater sint unum supposito; potest enim et duorum supposito distinctorum aliqua unitas esse.

CAPUT VI.

DE OPINIONE ARII CIRCA FILIUM DEI.

Quum autem doctrinae sacrae non congruat quod Filius Dei a Maria initium sumpserit, ut Photinus dicebat, neque ut is qui ab aeterno Deus fuit et Pater est per carnis assumptionem Filium esse coeperit, ut Sabellius dixerat, fuerunt alii hanc de divina generatione quam Scriptura tradit opinionem sumentes, quod Filius Dei ante incarnationis mysterium exstiterit et etiam ante mundi conditionem. Et, quia iste Fiulius a Deo Patre est alius, aestimaverunt eum non esse ejusdem naturae cum Deo Patre: non enim intelligere poterant, nec credere volebant quod aliqui duo, secundum personam distincti, habeant unam essentiam et naturam. Et quia sola natura Dei Patris secundum fidei doctrinam aeterna creditur, crediderunt naturam Filii non ab aeterno exstitisse, licet fuerit Filius ante alias creaturas. Et quia omne quod non est aeternum ex nihilo factum est et a Deo creatum, Filium Dei ex nihilo factum esse et creaturam praedicabant.

Sed quia auctoritate Scripturae cogebantur ut etiam Filium Deum nominarent, sicut in superioribus est expressum, dicebant eum unum cum Deo Patre, non quidem per naturam, sed per quamdam consensus unionem et per divinae similitudinis participationem super ceteras creaturas: unde, quum supremae creaturae, quas angelos dicimus, in Scripturis et dii et filii Dei nominentur, secundum illud (Job XXXVIII. 4-7.): *Ubi eras . . . . , quum me laudarent astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei?* et (Psal. LXXXI. 1.): *Deus stetit in synagoga deorum,* hunc Dei Filium et Deum prae aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter ceteras creaturas, in tantum quod per eum Deus Pater omnem aliam condiderit creaturam.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur sacrae Scripturae documentis. Dicit enim Filius, ad Patrem loquens (Joann. XVII. 3.): *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Solus ergo Pater Deus verus est. Quum ergo Filius non sit Pater, Filius Deus verus esse non potest.

Item: Apostolus dicit (I. Tim. VI. 14.): *Serves mandatum sine macula, irreprehensibile usque ad adventum Domini nostri Jesu Christi; quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium; qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem.* In quibus verbis ostenditur distinctio Dei Patris ostendentis ad Christum ostensum. Solus ergo Deus Pater ostendens est potens, Rex regum et Dominus dominantium, et solus

habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem. Solus ergo Pater Deus verus est; non ergo Filius.

Praeterea: Dominus dicit (Joann. XIV. 28.): *Pater major me est;* et Apostolus dicit Filium Patri esse subjectum (I. Cor. XV. 28.): *Quum subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei,* scilicet Patri, *qui subjecit sibi omnia.* Si autem esset una natura Patris et Filii, esset etiam una magnitudo et una majestas; non enim Filius esset minor Patre nec Patri subjectus. Relinquitur ergo ex Scripturis quod Filius non sit ejusdem naturae cum Patre, ut credebant.

Adhuc: natura Patris non patitur indigentiam. In Filio autem indigentia invenitur; ostenditur enim ex Scripturis quod a Patre recipit: recipere autem indigentis est; dicitur enim (Matth. XI. 27.): *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo;* et (Joann. III. 35.): *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus.* Videtur igitur Filius non esse ejusdem naturae cum Patre.

Amplius: doceri et adjuvari indigentis est. Filius autem a Patre docetur et juvatur; dicitur enim (Joann. V. 19.): *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem;* et ita: *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit;* et Filius dicit discipulis (Joann. XV. 15.): *Omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Non igitur videtur esse ejusdem naturae Filius cum Patre.

Praeterea: praeceptum recipere, obedire, orare, et mitti inferioris esse videtur. Haec autem de Filio leguntur; dicit enim Filius (Joann. XIV. 31.): *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio;* et (Philipp. II. 8.): *Factus est obediens* Patri *usque ad mortem;* et (Joann. XIV. 16.): *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis;* et (Galat. IV. 4.) dicit Apostolus: *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.* Est ergo Filius minor Patre et ei subjectus.

Item: Filius clarificatur a Patre, sicut ipse dicit (Joann. XII. 28.): *Pater, clarifica nomen tuum;* et sequitur: *Venit vox de coelo: Et clarificavi, et iterum clarificabo.* Apostolus etiam dicit (Rom. VIII. 11.) quod Deus *suscitavit Jesum Christum a mortuis;* et Petrus dicit (Act. II. 33.) quod est *dextera Dei exaltatus.* Ex quibus videtur quod sit Patre inferior.

Praeterea: in natura Patris nullus defectus esse potest. In Filio autem invenitur defectus potestatis; dicitur enim (Matth. XX. 23.): *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo;* defectus etiam scientiae; dicit enim ipse (Matth. XXIV. 36.): *De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli in coelo, neque Filius, nisi Pater;* invenitur etiam in eo defectus quietae affectionis, quum in eo Scriptura asserat tristitiam fuisse, et iram, et alias hujusmodi passiones. Non igitur videtur Filius esse ejusdem naturae cum Patre.

Adhuc: expresse in Scripturis invenitur quod Filius Dei sit creatura; dicitur enim (Eccli. XXIV. 12.): *Dixit mihi creator omnium; et qui creavit me requievit in tabernaculo meo;* et iterum: *Ab initio, et ante saecula creata sum.* Est igitur Filius creatura.

Praeterea: Filius creaturis connumeratur; dicitur enim (Eccli. XXIV. 5.) ex persona Sapientiae: *Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam;* et Apostolus (Coloss. I. 15.) dicit de Filio quod est *primogenitus creaturae.* Videtur ergo quod Filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

Amplius: Filius dicit (Joann. XVII. 22.), pro discipulis ad Patrem orans: *Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus.*

Sicut igitur Pater et Filius unum sunt, sic discipulos unum esse volebat. Non autem volebat discipulos esse per essentiam unum. Non ergo Pater et Filius sunt per essentiam unum; et sic sequitur quod sit creatura et Patri subjectus.

Est autem haec positio Arii et Eunomii (Epiphanius, tertio haer. 76.), et videtur a Platonicorum (primo de Leg. et epist. II. ad Dionys. et Philip.) dictis exorta, qui ponebant summum Deum patrem et creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quamdam mentem, in qua essent omnium rerum formae, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant, et post hanc, animam mundi; et deinde alias creaturas; quod ergo in Scripturis sacris de Dei Filio dicitur, hoc de mente praedicta intelligebant, et praecipue quia sacra Scriptura Dei Filium Dei Sapientiam nominat et Verbum Dei. Cui etiam opinioni consonat positio Avicennae (nono Metaphys. c. 4.), qui supra animam primi coeli ponit intelligentiam primam moventem primum coelum, supra quam ulterius Deum in summo ponebat. Sic igitur Ariani de Dei Filio suspicati sunt quod esset quaedam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante Deus omnia creasset; praecipue etiam quum quidam philosophi posuerint quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

CAPUT VII.

IMPROBATIO POSITIONIS ARII.

Hanc autem positionem divinae Scripturae repugnare manifeste potest percipere, si quis sacrarum Scripturarum dicta diligenter considerat.

Quum enim Scriptura divina et Christum Dei filium et angelos Dei filios nominat, alia tamen et alia ratione; unde Apostolus (Hebr. I. 5.) dicit: *Cui dixit aliquando angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te?* quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem praedictam, eadem ratione angeli filii Dei dicerentur et Christus; utrisque enim unum nomen filiationis competeret secundum quamdam sublimitatem naturae, in qua creati sunt a Deo; nec obstat si Christus sit excellentioris naturae prae aliis angelis, quia etiam inter angelos ordines diversi inveniuntur, ut ex superioribus (Lib. III. c. 79.) patet, et tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. Non igitur Christus Filius Dei dicitur secundum quod asserit praedicta positio.

Item: quum ratione creationis nomen filiationis divinae multis conveniat, quia omnibus angelis et sanctis, si etiam eadem ratione Christus Filius diceretur, non esset unigenitus, licet per excellentiam sue naturae inter ceteros primogenitus posset dici. Asserit autem eum Scriptura esse unigenitum (Joann. I. 14.): *Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre.* Non igitur ratione creationis Dei Filius dicitur.

Amplius: nomen filiationis proprie et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit; alias enim nomen filiationis, non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, quum filios dicimus, aut discipulos, aut hos quorum gerimus curam. Si igitur Christus non diceretur filius nisi ratione creationis, quum id quod creatur a Deo non ex substantia Dei derivetur, Christus vere filius dici non posset. Dicitur autem (I. Joann. V. 20.) verus Filius: *Ut si-*

mus, inquit, *in vero Filio ejus* Jesu Christo. Non igitur Dei Filius dicitur quasi a Deo creatus in quantacumque naturae excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.

Praeterea: si Christus ratione creationis Filius dicitur, nec erit verus Deus; nihil enim creatum Deus potest dici, nisi per quamdam similitudinem ad Deum. Ipse autem Jesus Christus est verus Deus: quum enim Joannes dixisset: *Ut simus in vero Filio ejus*, subdidit (loc. cit.)*: Hic est verus Deus, et vita aeterna*. Non igitur Christus Filius Dei dicitur ratione creationis.

Amplius: Apostolus (Rom. IX. 5.) dicit: *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est supra omnia Deus benedictus in saecula, amen:* et (Tit. II. 13.): *Expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei, et Salvatoris nostri Jesu Christi:* et (Jerem. XXIII. 5.): *Suscitabo David germen justum:* et postea subditur: *Et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus justus noster;* ubi in Hebraeo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo certum est dici. Ex quibus apparet quod Filius Dei est verus Deus.

Praeterea: si Christus verus est filius, de necessitate sequitur quod sit verus Deus; non enim vere filius potest dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat; oportet enim quod filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus Filius Dei, oportet quod sit verus Deus; non est igitur aliquod creatum.

Item: nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis, quia, sicut ex superioribus patet, perfectiones a Deo in creaturas per modum cujusdam descensus procedunt. Christus autem habet in se totam plenitudinem divinae bonitatis; dicit enim Apostolus (Coloss. II. 9.): *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis*. Christus ergo non est creatura.

Adhuc: licet intellectus angeli perfectiorem cognitionem habeat quam intellectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino. Intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu divino; dicit enim Apostolus (Coloss. II. 3.) quod in Christo *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*. Non est igitur Christus, Filius Dei, creatura.

Amplius: quidquid Deus habet in seipso est ejus essentia, ut in primo (c. 21. et 22.) ostensum est. Omnia autem quae habet Pater sunt Filii; dicit enim ipse Filius (Joann. XVI. 15.): *Omnia quae habet Pater mea sunt;* et (Joann. XVII. 10.), ad Patrem loquens, ait: *Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt*. Est ergo eadem essentia et natura Patris et Filii; non est igitur Filius creatura.

Praeterea: Apostolus dicit (Philipp. II.) quod Filius, antequam *exinaniret semetipsum formam servi accipiens, in forma Dei* erat. Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina, sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. Est ergo Filius in natura divina; non est igitur creatura.

Item: nihil creatum potest esse Deo aequale. Filius autem est Patri aequalis; dicitur enim (Joann. V. 18.): *Quaerebant eum Judaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens;* haec est ergo evangelistae narratio, cujus testimonium verum est, quod Christus Filium Dei se dicebat et Deo aequalem, et propterea eum Judaei persequebantur; nec dubium est alicui Christiano quin et illud quod Christus de se dixit verum sit, quum et Apostolus dicat (Philipp. II.) hoc non fuisse rapinam quod aequalem se esse Patri arbitratus est: est ergo Filius aequalis Patri. Non est igitur creatura.

Amplius: in Psal. XXXVIII. 7. legitur non esse similitudinem alicujus ad Deum, etiam inter angelos, qui filii Dei dicuntur: *Quis....*, inquit Psalmista, *similis erit Deo in filiis Dei?* et alibi (LXXXII. 1.): *Deus, quis similis erit tibi?* quod de perfecta similitudine accipi oportet, quod patet ex his quae in primo tractata sunt. Christus autem perfectam sui similitudinem ad Patrem ostendit, etiam in vivendo; dicitur enim (Joann. V. 26.): *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso.* Non est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

Adhuc: nulla substantia creata repraesentat Deum quantum ad ejus substantiam; quidquid enim ex perfectione cujuscumque creaturae apparet minus est quam quod Deus est; unde per nullam creaturam sciri potest de Deo quid est. Filius autem repraesentat Patrem; dicit enim de eo Apostolus (Coloss. I. 25.) quod est *imago Dei invisibilis;* et, ne aestimetur esse imago deficiens, essentiam Dei non repraesentans, per quam non possit cognosci de Deo quid est, sicut vir dicitur imago Dei (I. Corinth. XI.), ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repraesentans (Hebr. I. 3.), dicente Apostolo: *Quum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus.* Non est igitur Filius Dei creatura.

Praeterea: nihil quod est in aliquo genere est universalis causa eorum quae sunt in genere illo; sicut universalis causa hominum non est aliquis homo, nihil enim sui ipsius est causa; sed sol, qui est extra genus humanum, est universalis causa generationis humanae, et ulterius Deus. Filius autem est universalis causa creaturarum; dicitur enim (Joann. I. 3.): *Omnia per ipsum facta sunt;* et (Proverb. VIII. 30.) dicit Sapientia genita: *Cum eo eram cuncta componens;* et Apostolus dicit (Coloss. I. 16.): *In ipso condita sunt universa in coelo, et in terra.* Ipse igitur non est de genere creaturarum.

Item: ex ostensis in secundo manifestum est quod substantiae incorporeae, quas angelos dicimus, non possunt aliter fieri quam per creationem; et etiam ostensum est quod nulla substantia potest creare, sed solus Deus. Sed Dei Filius Jesus Christus est causa angelorum, eos in esse producens; dicit enim Apostolus (Coloss. I. 16.): *Sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt.* Ipse igitur Filius non est creatura.

Praeterea: quum propria actio cujuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicujus rei cui non competit illius rei natura; quod enim non habet humanam speciem, nec actionem humanam habere potest. Propriae autem actiones Dei conveniunt Filio, sicut creare, ut jam ostensum est, continere et conservare omnia in esse, et peccata purgare; quod est proprium ipsius Dei, ut ex superioribus patet; dicitur autem de Filio (Coloss. I. 17.) quod *omnia in ipso constant;* et (Hebr. I. 3.) dicitur: *Portans omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens.* Filius igitur Dei est naturae divinae, et non est creatura.

Sed quia posset Arianus dicere quod hoc Filius facit, non tamquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solum per virtutem principalis agentis, hanc positionem Dominus excludit, dicens (Joann. V. 19.): *Quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit.* Sicut igitur Pater per se operatur et propria virtute, ita et Filius.

Ulterius etiam ex hoc verbo concluditur quod sit eadem virtus et potestas Filii et Patris. Non solum enim dicit quod Filius similiter operatur sicut et

Pater, sed quod eadem et similiter. Idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus, nisi dissimiliter, sicut idem fit a principali agente et instrumento, vel similiter, et tunc oportet quod conveniant in una virtute; quae quidem virtus quandoque congregatur ex diversis virtutibus in diversis agentibus inventis, sicut patet in multis trahentibus navem; omnes enim similiter trahunt, et quia virtus cujuslibet imperfecta est et insufficiens ad istum effectum, ex diversis virtutibus congregatur una virtus omnium, quae sufficit ad trahendum navem. Hoc autem non potest dici in Patre et Filio: virtus enim Dei Patris non est imperfecta, sed infinita, ut in primo (c. 43.) ostensum est. Oportet igitur quod eadem numero sit virtus Patris et Filii. Et quum virtus sequatur naturam rei, oportet quod eadem numero sit natura et essentia Patris et Filii. Quod etiam ex praecedentibus concludi potest; nam, si in Filio est natura divina, ut multipliciter ostensum est, quum natura divina multiplicari non possit, ut in primo (c. 42.) ostensum est, sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura et essentia in Patre et Filio.

Item: ultima nostra beatitudo in solo Deo est, in quo etiam solo spes hominis debet poni, et cui soli est honor latriae exhibendus, ut in tertio (c. 120.) est ostensum. Beatitudo autem nostra in Dei Filio est; dicit enim (Joann. XVII. 3.): *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te,* scilicet Patrem *et quem misisti Jesum Christum;* et (I. Joann. XXI. 20.) dicitur de Filio quod *est verus Deus et vita aeterna.* Certum est autem nomine vitae aeternae in Scripturis sacris ultimam beatitudinem significari; dicit enim Isaias de Filio, ut Apostolus inducit (Rom. XV. 12.): *Erit radix Jesse, et qui exsurget regere gentes; in eo gentes sperabunt;* dicitur etiam (Psalm. LXXI. 11.): *Et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei;* et (Joann. V. 23.) dicitur: *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem;* et iterum (Psalm. XCVI. 8.) dicitur: *Adorate eum, omnes angeli ejus,* quod de Filio Apostolus introducit (Hebr. I.). Manifestum est igitur Filium Dei verum Deum esse.

Ad hoc etiam ostendendum valent ea quae superius contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christum Deum esse, non factum, sed verum.

Ex praemissis igitur et consimilibus sacrae Scripturae documentis Ecclesia catholica edocta, Christum verum et naturalem Dei Filium confitetur coaeternum Patri et aequalem, et verum Deum ejusdem essentiae et naturae cum Patre, genitum, non creatum nec factum. Unde patet quod sola Ecclesiae catholicae fides vere confitetur generationem in Deo, dum ipsam generationem Filii ad hoc refert quod Filius accepit divinam naturam a Patre. Alii vero, haeretici, ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt; Photinus quidem et Sabellius ad humanam, Arius autem, non ad humanam, sed ad quamdam naturam creatam, digniorem caeteris creaturis. Differt etiam Arius a Sabellio et Photino, quod hujusmodi generationem praedictam asserit ante mundum fuisse, illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex Virgine. Sabellius tamen a Photino differt in hoc quod Sabellius Christum verum Deum confitetur et naturalem, non autem Photinus, sed neque Arius; sed Photinus purum hominem, Arius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura, divina et humana. Hi aliam esse personam Patris et Filii confitentur; quod Sabellius negat. Fides ergo catholica, media via incedens, confitetur, cum Ario et Photino contra Sabellium, aliam personam Patris et Filii, et Filium genitum, Patrem vero omnino ingenitum; cum Sabellio vero contra Photinum et Arium, Christum verum et naturalem Deum, et ejusdem naturae cum Patre, licet non ejusdem personae. Ex quo

etiam judicium veritatis catholicae sumi potest; nam vero, ut Philosophus dicit, etiam falsa testantur; falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant.

CAPUT VIII.

SOLUTIO AD AUCTORITATES QUAS ARIUS PRO SE INDUCEBAT.

Quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quae ex Scripturis veritatis ab Arianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiae accommoda non esse. Quum enim ex Scripturis divinis ostensum sit Patris et Filii eamdem numero essentiam esse et naturam divinam secundum quam uterque verus dicitur Deus, oportet Patrem et Filium, non duos deos, sed unum Deum esse. Si enim plures dii essent, oporteret per consequens divinitatis essentiam in utroque partitam esse, sicut in duobus hominibus est alia et alia humanitas numero; et praecipue quum non sit aliud divina natura et aliud ipse Deus, ut supra ostensum est; ex quo de necessitate consequitur quod, exsistente una natura divina in Patre et Filio, sint Pater et Filius unus Deus. Licet ergo et Patrem confiteamur Deum et Filium Deum, non tamen recedimus a sententia qua ponitur unus solus Deus, quam in primo et rationibus et auctoritatibus firmavimus; unde, etsi sit unus solus verus Deus, tamen hoc et de Patre et de Filio praedicari confitemur.

Quum ergo Dominus, ad Patrem loquens, dicit (Joann. XVII. 3.): *Ut cognoscant te, solum Deum verum,* non sic intelligendum est quod solus Pater sit verus Deus, quasi Filius non sit verus Deus (quod tamen manifeste Scripturae testimonio probatur), sed quod illa quae est una sola vera deitas Patri conveniat, ita tamen quod non excludatur inde et Filius. Unde signanter non dixit Dominus: *Ut cognoscant te, solum Deum verum,* quasi solus ipse sit Deus; sed dixit: *Ut cognoscant te,* et addidit: *solum Deum verum,* ut ostenderet Patrem, cujus se Filium protestabatur, esse Deum, in quo invenitur illa quae sola est vera divinitas. Et quia oportet verum Filium ejusdem naturae esse cum Patre, magis sequitur quod illa quae sola est vera divinitas Filio conveniat, quam ab ea Filius excludatur; unde et Joannes quasi haec verba Domini exponens, utrumque istorum vero Filio attribuit quae hic Dominus dicit de Patre, scilicet quod sit verus Deus et quod in eo sit vita aeterna, dicens (I. Joann. V. 20.): *Ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus et vita aeterna.* Si tamen confessus esset Filius quod solus Pater esset verus Deus, non propter hoc a vera divinitate Filius excludi intelligendus esset; nam, quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut ostensum est, quidquid ratione divinitatis de Patre dicitur, idem est ac si de Filio diceretur, et e converso. Non enim propter hoc quod Dominus dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius* (Matth. XI. 27.) intelligitur vel Pater a sui cognitione excludi, vel Filius.

Ex quo etiam patet quod vera Filii divinitas non excluditur ex verbis Apostoli quibus dicit (I. Tim. VI. 15.): *Quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens Rex regum, et Dominus dominantium.* Non enim in his verbis Pater nominatur, sed id quod est commune Patri et Filio. Nam quod et Filius sit Rex regum et Dominus dominantium manifeste ostenditur (Apocal. XIX. 13.), ubi dicitur: *Vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocabatur nomen ejus,* VERBUM DEI; et postea subditur: *Et habet in vestimento et in femore suo*

scriptum: Rex regum, et Dominus dominantium. Nec ab hoc quod subditur: *Qui solus habet immortalitatem,* excluditur Filius, quum et sibi credentibus immortalitatem conferat; unde dicitur (Joann. XI. 26.): *Qui credit in me non morietur in aeternum.* Sed et hoc quod subditur (I. Tim. VI. 16.): *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest,* certum est Filio convenire, quum Dominus dicat (Matth. XI. 27.): *Nemo novit Filium, nisi Pater.* Cui non obstat quod visibilis apparuit; hoc enim secundum carnem est factum; est autem invisibilis secundum deitatem, sicut et Pater; unde Apostolus in eadem Epistola (I. Tim. III. 16.) dicit: *Manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne.* Nec cogit quod haec de solo Patre dicta intelligamus, quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem et alium ostensum; nam et Filius seipsum ostendit; dicit enim ipse (Joann. XIV. 21.): *Qui diligit me diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum;* unde et ei dicimus (Psalm. LXXIX. 20.): *Ostende faciem tuam et salvi erimus.*

Quod autem Dominus dicit (Joann. XIV. 28.): *Pater major me est,* qualiter sit intelligendum Apostolus docet. Quum enim majus referatur ad minus, oportet intelligi hoc dici de Filio secundum quod est minoratus. Ostendit autem Apostolus eum esse minoratum secundum assumptionem formae servilis, ita tamen quod Deo Patri aequalis exsistat secundum formam divinam; dicit enim (Philipp. II. 6.): *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens.* Nec est mirum si ex hoc Pater eo major dicatur, quum etiam ab angelis eum minoratum Apostolus dicat (Hebr. II. 9.): *Eum,* inquit, *qui modico quam angeli minoratus est, vidimus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum.*

Ex quo etiam patet quod secundum eamden rationem dicitur Filius esse Patri subjectus, scilicet secundum humanam naturam; quod ex ipsa circumstantia litterae apparet. Praemiserat enim Apostolus (I. Corinth. XV. 28.): *Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum;* et postea subjunxerat quod unusquisque resurget in suo ordine, primum Christus, deinde ii qui sunt Christi; et postea addit: *Deinde finis, quum tradiderit regnum Deo et Patri;* et, ostenso quale sit hoc regnum, quia scilicet oportet ei omnia esse subjecta, consequenter subjungit: *Quum subjecta illi fuerint omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit illi qui subjecit sibi omnia.* Ipse ergo contextus litterae ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quod est homo; sic enim mortuus est et resurrexit; nam, secundum divinitatem, quum omnia faciat quae facit Pater, ut ostensum est, etiam ipse sibi subjecit omnia; unde Apostolus dicit (Philipp. III. 20.): *Salvatorem exspectamus Dominum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua etiam possit sibi subjicere omnia.*

Ex eo autem quod Pater Filio dare dicitur in Scripturis, ex quo per Scripturam sequitur ipsum recipere, non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso; sed hoc requiritur ad hoc quod Filius sit; non enim Filius dici posset, nisi a Patre genitus esset; omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. Per hoc ergo quod Pater Filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam Filii generatio, secundum quam Pater dedit Filio suam naturam. Et hoc ipsum ex eo quod datur intelligi potest; dicit enim Dominus (Joann. X. 29.): *Pater quod dedit mihi, majus omnibus est;* id autem quod majus omnibus est, divina natura est, in qua Filius est Patri aequalis; quod ipsa verba Domini ostendunt; praemiserat enim quod oves suas nullus de manu ejus rapere posset, ad cujus probationem inducit verbum propositum, scilicet quod id quod

est sibi a Patre datum majus omnibus sit. Et, quia de manu Patris, ut subjungit, nemo rapere potest, ex hoc sequitur quod nec de manu Filii; non autem sequeretur, nisi per id quod est sibi a Patre datum esset Patri aequalis; unde, ad hoc clarius explicandum, subdit (Joann. X. 30.): *Ego et Pater unum sumus.* Similiter etiam Apostolus (Philipp. II. 9.): *Et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genuflectatur, coelestium, terrestrium et infernorum;* nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quam nomen divinitatis. Ex hac ergo generationis datione generatio ipsa intelligitur secundum quam Pater Filio veram deitatem dedit. Idem etiam ostenditur ex hoc quod omnia sibi dicuntur esse data a Patre; non autem essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo divinitatis quae est in Patre esset in Filio. Sic igitur, ex hoc quod sibi Patrem dedisse asserit, se verum Filium confitetur, contra Sabellium; ex magnitudine vero ejus quod datur, Patri se confitetur esse aequalem, ut Arius confundatur.

Patet igitur quod talis donatio indigentiam in Filio non designat; non enim ante fuit Filius quam sibi daretur, quum generatio ejus sit ipsa donatio; neque plenitudo dati hoc patitur ut indigere possit ille cui constat esse donatum. Nec obviat praedictis quod ex tempore Filio Pater dedisse legitur in Scripturis, sicut Dominus post resurrectionem dicit discipulis (Matth. XXVIII. 18.): *Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra;* et Apostolus (Philipp. II. 9.) dicit, quod *propter hoc Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen,* quia *factus* fuit *obediens usque ad mortem;* quasi hoc nomen non habuerit ab aeterno. Est enim consuetus Scripturae modus ut aliqua dicantur esse vel fieri, quando innotescunt. Hoc autem quod Filius ab aeterno universalem potestatem et nomen divinum acceperit, post resurrectionem praedicantibus discipulis mundo est manifestatum; et hoc etiam verba Dei ostendunt; dicit enim Dominus (Joann. XVII. 5.): *Clarifica me, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus fieret;* petit enim ut sua gloria, quam ab aeterno a Patre recepit ut Deus, in eo jam homine facto esse declaretur.

Ex hoc autem manifestum est quomodo Filius doceatur, quum non sit ignorans. Ostensum est enim in primo (c. 45.) quod intelligere et esse in Deo idem sunt. Unde communicatio divinae naturae est etiam intelligentiae communicatio. Communicatio autem intelligentiae demonstratio, vel locutio, sive doctrina potest dici. Per hoc ergo quod Filius sua nativitate a Patre naturam divinam acceperit, dicitur vel a Patre audivisse, vel Pater ei demonstrasse, vel si quid aliud simile legitur in Scripturis; non quod prius Filius ignorans aut nesciens fuerit, et postmodum eum Pater docuerit; confitetur enim Apostolus (I. Corinth. I. 24.) *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam;* non est autem possibile quod sapientia sit ignorans, neque quod virtus infirmetur.

Ideo etiam quod dicitur (Joann. V. 19.): *Non potest Filius a se facere quidquam,* nullam infirmitatem agendi demonstrat in Filio, sed, quia quum Deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia, ut supra (Lib. I. c. 45.), probatum est, ita dicitur quod Filius non possit a se agere, sed agat a Patre, sicut quod non potest a se esse, sed solum a Patre. Si enim a se esset, jam Filius non esset; sicut ergo Filius non potest non esse Filius, ita a se agere non potest. Quia vero eamdem naturam accipit Filius quam habet Pater et ex consequenti eamden virtutem, licet Filius a se non sit nec a se operetur, tamen est per se et per se operatur; quia, sicut est per propriam naturam quam accepit a Patre, ita per propriam naturam

a Patre acceptam operatur. Unde, postquam Dominus dixerat: *Non potest Filius a se facere quidquam,* ut ostenderet quod, licet non a se, tamen per se Filius operatur, subjungit (Joann. V. 19.): *Quaecumque ille fecerit,* scilicet Pater, *haec et Filius similiter facit.*

Ex praemissis etiam apparet qualiter Pater praecipiat Filio, et Filius obediat Patri, aut Patrem oret, aut mittatur a Patre; haec enim omnia Filio conveniunt secundum quod est Patri subjectus, quod non est nisi secundum humanitatem assumptam, ut ostensum est; Pater ergo Filio praecipit ut subjecto sibi secundum humanam naturam. Et hoc etiam verba Domini manifestant. Nam, quum Dominus dicat (Joann. XIV. 31.): *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio,* quod sit istud mandatum, ostenditur per id quod subditur: *Surgite, eamus hinc;* hoc enim dixit ad passionem accedens. Mandatum autem patiendi manifestum est Filio non competere, nisi secundum humanam naturam. Similiter, ubi ait (Joann. XV. 10.): *Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei praecepta servavi, et maneo in ejus dilectione,* manifestum est haec praecepta ad Filium pertinere prout a Patre diligebatur ut homo, sicut ipse discipulos ut homines diligebat. Et quod praecepta Patris ad Filium accipienda sint secundum humanam naturam a Filio assumptam, Apostolus ostendit, docens Filium obedientem Patri fuisse in his quae pertinent ad humanam naturam; dicit enim (Philipp. II. 8.): *Factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem.* Ostendit etiam Apostolus quod orare Filio conveniat secundum humanam naturam; dicit enim (Hebr. V. 7.) quod, *in diebus carnis suae, preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum a morte facere, cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia.* Secundum quid etiam missus a Patre dicatur, Apostolus ostendit, dicens (Galat. IV. 4.): *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere;* eo ergo dicitur missus quo est factus ex muliere; quod quidem secundum carnem assumptam certum est sibi convenire.

Patet igitur quod per haec omnia non potest ostendi Filius Patri esse subjectus, nisi secundum humanam naturam.

Sed tamen sciendum est quod Filius mitti a Patre dicitur etiam invisibiliter in quantum Deus, sine praejudicio aequalitatis quam habet ad Patrem, ut infra (c. 23.) ostendetur, quum agetur de missione Spiritus Sancti.

Similiter etiam patet quod, per hoc quod Filius a Patre clarificatur, vel suscitatur, vel exaltatur, non potest ostendi quod Filius sit minor Patre, nisi secundum humanam naturam. Non enim Filius clarificatione indiget quasi de novo claritatem accipiens, quum eam profiteatur se ante mundum habuisse; sed oportebat quod sua claritas, quae sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem et miraculorum operationem manifestaretur in fide credentium populorum; unde de ejus occultatione dicitur (Isa. LIII. 3.): *Vere absconditus est vultus ejus . . . .; unde nec reputavimus eum.* Similiter autem, secundum hoc Christus suscitatus est quod est passus et mortuus, id est secundum carnem; dicitur enim (I. Petr. IV. 1.): *Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini.* Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quod fuit humiliatus; nam et Apostolus dicit (Philipp. II. 8.): *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem . . . ., propter quod et Deus exaltavit illum.* Sic ergo, per hoc quod Pater clarificat Filium, suscitat et exaltat, Filius non ostenditur minor Patre, nisi secundum humanam naturam; nam, secundum divinam naturam, quae est Patri aequalis, est eadem virtus Patris et Filii et

eadem operatio; unde et ipse Filius propria virtute se exaltat, secundum illud Psalmistae (Psal. XX. 14.): *Exaltare, Domine, in virtute tua;* ipse seipsum suscitat, quod de se dicit (Joann. X. 18.): *Potestatem habeo ponendi animam meam, et .... iterum sumere eam;* ipse etiam non solum seipsum clarificat, sed etiam Patrem; dicit enim (Joann. XVII. 1.): *Clarifica Filium tuum, ut et Filius tuus clarificet te;* non quod Pater velamine carnis assumptae sit occultatus, sed suae invisibilitate naturae; quo etiam modo Filius est occultus secundum divinam naturam; nam Patri et Filio commune est quod dicitur (Isa. XLV. 15.): *Vere tu es Deus absconditus, sanctus Israël Salvator.* Filius autem Patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando; nam et ipse ibidem dicit (Joann. XVII. 6.): *Manifestavi nomen tuum hominibus.*

Non est autem credendum quod in Dei Filio sit aliquis potestatis defectus, quum ipse dicat (Matth. XXVIII. 18.): *Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra.* Unde quod ipse dicit (Matth. XX. 23.): *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo,* non ostendit quod Filius distribuendarum coelestium sedium potestatem non habeat, quum per hujusmodi sessionem participatio vitae aeternae intelligatur, cujus collationem ad se pertinere ostendit quum dicit (Joann. X. 27.): *Oves meae vocem meam audiunt; et ego cognosco eas, et sequuntur me; et ego vitam aeternam do eis;* dicitur etiam (Joann. V. 22.) quod *Pater omne judicium dedit Filio;* ad judicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in coelesti gloria collocentur; unde et (Matth. XXV. 33.) dicitur quod Filius hominis *statuet oves a dextris suis, haedos autem a sinistris;* pertinet ergo ad potestatem Filii statuere aliquem vel a dextris vel a sinistris, sive utrumque referatur ad differentem gloriae participationem, sive unum referatur ad gloriam et alterum referatur ad poenam. Oportet igitur ut verbi propositi sensus ex praemissis sumatur. Praemittitur namque (Matth. XX.) quod mater filiorum Zebedaei accesserat ad Jesum, petens ut unus filiorum ejus sederet ad dexteram ejus et alius ad sinistram; et ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quod ad ejus potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. Non enim dixit: Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare alicui; quin potius ostendit quod suum erat hoc dare illis quibus erat paratum a Patre suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, sed secundum quod erat Filius Dei; et ideo non erat suum hoc dare aliquibus, propter hoc quod ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, secundum propinquitatem carnalem, sed propter hoc pertinebat ad eum secundum quod erat Filius Dei, quibus scilicet paratum erat a Patre per praedestinationem aeternam. Sed quod etiam haec praeparatio ad potestatem Filii Dei pertineat, ipse Dominus confitetur (Joann. XIV. 2.), dicens: *In domo Patris mei mansiones multae sunt; si quo minus, dixissem vobis, quia vado parare vobis locum.* Mansiones autem multae sunt diversi gradus participandae beatitudinis, qui ab aeterno a Deo in praedestinatione praeparati sunt. Quum ergo Dominus dicit quod si in aliquo minus esset, id est si deficerent praeparatae mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis, et subdit: *Dixissem vobis quia vado parare vobis locum,* ostendit hujusmodi praeparationem ad suam potestatem pertinere.

Neque etiam potest intelligi quod Filius horam adventus sui ignoret, quum in eo sint *omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi,* ut Apostolus dicit

(Coloss. II.), et quum id quod majus est perfecte cognoscat, scilicet Patrem; sed hoc intelligendum est quia Filius, inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit. Est enim consuetus modus loquendi in Scripturis ut Deus dicatur aliquid cognoscere si illud cognoscere facit; sicut habetur (Gen. XXII. 12.): *Nunc cognovi quod timeas Dominum,* id est nunc cognoscere feci; et sic per oppositum Filius nescire dicitur quod non facit nos scire.

Tristitia vero, timor, et alia hujusmodi manifestum est quod ad Christum pertineant secundum quod homo; unde et per hoc nulla minoratio potest in divinitate Filii deprehendi.

Quod autem dicitur sapientiam esse creatam, primo quidem potest intelligi non de sapientia quae est Filius Dei, sed de sapientia quam Deus indidit creaturis; dicitur enim (Eccli. I. 9.): *Ipse creavit eam* (scilicet sapientiam) *in Spiritu Sancto . . . . , et effudit illam super omnia opera sua.* Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus (Eccli. XXIV. 14.): *Ab initio et ante saecula creata sum,* id est praevisa sum creaturae uniri. Vel, per hoc quod sapientia et creata et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est; sed, in generationibus quae sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est; in creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul Filius creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, ex generatione unitas naturae in Patre et Filio; et sic hujusmodi Scripturae intellectum synodus exposuit, ut per Hilarium patet.

Quod vero Filius dicitur primogenitus creaturae non ex hoc est quod Filius sit in ordinatione creaturarum, sed quia Filius est a Patre et a Patre accipit, a quo sunt et accipiunt creaturae; sed Filius accipit a Patre eamdem naturam, non autem creaturae; unde et Filius non solum primogenitus dicitur, sed etiam unigenitus, propter singularem modum accipiendi.

Per hoc autem quod Dominus ad Patrem dicit de discipulis (Joann. XVII. 22.): *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus,* ostenditur quidem quod Pater et Filius sunt unum eo modo quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem. Hic tamen unionis modus non excludit essentiae unitatem, sed magis eam demonstrat; dicitur enim (Joann. III. 35.): *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus;* per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in Filio, ut dictum est.

Sic igitur patet quod testimonia Scripturarum quae Ariani pro se assumebant, non repugnant veritati quam fides catholica confitetur.

CAPUT IX.

SOLUTIO AD AUCTORITATES PHOTINI ET SABELLII.

Ex his autem consideratis apparet quod nec ea quae Photinus et Sabellius pro suis opinionibus ex sacris Scripturis adducebant eorum errores confirmare possunt.

Nam quod Dominus post resurrectionem dicit (Matth. XXVIII. 18.): *Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra,* non ideo dicitur quasi tunc de novo hanc potestatem acceperit, sed quia potestas, quam Filius Dei ab ae-

terno acceperat, in eodem homine facto apparere inceperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo.

Quod vero Apostolus dicit (Rom. I. 3.), de Filio loquens: *Qui factus est ei ex semine David,* manifeste ostenditur qualiter sit intelligendum ex eo quod additur: *secundum carnem.* Non enim dixit quod Filius Dei esset simpliciter factus, sed quod factus esset ex semine David secundum carnem, per assumptionem humanae naturae: sicut et (Joann. I. 14.) dicitur: *Verbum caro factum est.* Unde etiam patet quod hoc quod sequitur (Rom. I. 4.): *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute,* secundum humanam naturam ad Filium pertinet. Quod enim humana natura Filio Dei uniretur, ut sic homo posset dici Filius Dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei praedestinantis.

Similiter etiam, quod idem Apostolus (Philipp. II. 8.) dicit, quod Deus Christum propter passionis meritum exaltavit, ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis; unde et quod subditur: *Donavit illi nomen quod est super omne nomen,* ad hoc referendum est quod nomen conveniens Filio ex nativitate aeterna manifestandum esset, in fide populorum, hoc convenire Filio incarnato.

Per quod et manifestum est quod id quod dicit Petrus, quod Deus Jesum Christum et Dominum fecit, ad Filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore quod in natura divinitatis habuit ab aeterno.

Quod etiam Sabellius introducit de unitate deitatis (Deuter. VI. 4.): *Audi, Israël: Dominus Deus noster, Dominus unus est,* et (ibid. XXXII. 39.): *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me,* sententiae catholicae fidei non repugnat, quae Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum esse confitetur, ut dictum est.

Similiter etiam, quod dicitur (Joann. XIV. 10.): *Pater in me manens ipse facit opera, et ego in Patre et Pater in me est,* non ostendit unitatem personae, ut volebat Sabellius, sed unitatem essentiae, quam Arius negabat. Si enim esset una persona Patris et Filii, non congrue diceretur Pater esse in Filio et Filius in Patre, quum non dicatur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium. Quia enim partes in toto sunt et quod convenit partibus solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt, ut in primo (c. 20.) ostensum est. Relinquitur igitur, quum Pater in Filio et Filius in Patre esse dicatur, quod Pater et Filius non sint idem supposito. Sed ex hoc ostenditur quod Patris et Filii sit essentia una. Hoc enim posito, manifeste apparet qualiter Pater est in Filio et Filius in Patre. Nam, quum Pater sit sua essentia, quia in Deo non est aliud esse et essentiam habens, ut in primo (c. 22.) est ostensum, relinquitur quod in quocumque sit essentia Patris sit Pater; et, eadem ratione, in quocumque est essentia Filii est Filius. Unde, quum essentia Patris sit in Filio et essentia Filii in Patre, eo quod una est essentia utriusque, ut fides catholica docet, sequitur manifeste quod Pater sit in Filio et Filius sit in Patre. Et sic eodem verbo et Sabellii et Arii error confutatur.

CAPUT X.

RATIONES CONTRA GENERATIONEM ET PROCESSIONEM DIVINAM.

Omnibus igitur diligenter consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione divina in sacris Scripturis proponi credendum quod Pater et Filius, etsi personis distinguantur, sunt tamen unus Deus et unam habent essentiam seu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum ut aliqua duo supposito distinguantur et tamen eorum sit una essentia, humana ratio, ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc secreto divinae generationis patitur difficultatem.

Nam, quum generatio nobis nota mutatio quaedam sit, cui opponitur corruptio, difficile videtur in Deo generationem ponere, qui est immutabilis, incorruptibilis et aeternus, ut ex superioribus (Lib. I. c. 13. et 15.) patet.

Amplius: si generatio mutatio est, oportet omne quod generatur mutabile esse. Quod autem mutatur exit de potentia in actum; nam motus est actus exsistentis in potentia secundum quod hujusmodi. Si igitur Filius Dei est genitus, videtur quod neque aeternus sit, tamquam de potentia in actum exiens, neque verus Deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

Adhuc: genitum naturam accipit a generante. Si ergo Filius genitus est a Deo Patre, oportet quod naturam quam habet a Patre acceperit. Non est autem possibile quod acceperit a Patre aliam naturam numero quam Pater habet et similem specie, sicut fit in generationibus univocis, ut quum homo generat hominem et ignis ignem; supra enim ostensum est (Lib. I. c. 42. et IV. c. 9.) quod impossibile est esse plures numero deitates. Videtur etiam esse impossibile quod receperit eamdem naturam numero quam Pater habet: quia, si recipit partem ejus, sequitur divinam naturam esse divisibilem; si autem totam, videtur sequi quod natura divina, si sit tota transfusa in Filium, desinat esse in Patre, et sic Pater generando corrumpitur. Neque iterum potest dici quod natura divina per quamdam exuberantiam effluat a Patre in Filium, sicut aqua fontis effluit in rivum, et fons non evacuatur: quia natura divina sicut non potest dividi, ita nec augeri. Videtur ergo reliquum esse quod Filius naturam a Patre acceperit, non eamdem numero nec specie quam Pater habet, sed omnino alterius generis; sicut accidit in generatione aequivoca, ut quum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur, ad cujus speciem non attingunt. Sequitur ergo quod Dei Filius neque verus Filius sit, quum non habeat speciem Patris, neque verus Deus, quum non recipiat divinam naturam.

Item: si Filius recipit naturam a Deo Patre, oportet quod in eo aliud sit recipiens et aliud natura recepta; nihil enim recipit seipsum; Filius igitur non est sua essentia vel natura; non est igitur verus Deus.

Praeterea: si Filius Dei non est aliud quam essentia divina, quum essentia divina sit subsistens, ut in primo (c. 22.) probatum est, constat autem quod etiam Pater est ipsa essentia divina, videtur relinqui quod Pater et Filius conveniant in eadem re subsistente. Res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona. Sequitur ergo, si Filius est ipsa divina essentia, quod Pater et Filius conveniant in persona. Si autem Filius non est ipsa divina essentia, non est verus Deus; hoc enim de Deo probatum est in primo

(c. 21.). Videtur igitur quod vel Filius non sit verus Deus, ut dicebat Arius, vel non sit alius personaliter a Patre, ut Sabellius asserebat.

Adhuc: illud quod est principium individuationis in unoquoque modo, impossibile est inesse alteri quod supposito distinguatur ab eo: quod enim in multis est non est individuationis principium. Ipsa autem essentia Dei est per quam Deus individuatur; non enim essentia Dei est forma in materia, ut per materiam individuari posset; non est igitur aliud in Deo Patre per quod individuetur quam sua essentia. Ejus igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. Aut igitur non est in Filio, et sic Filius non est verus Deus, secundum Arium; aut Filius non est alius supposito a Patre, et sic est eadem persona utriusque secundum Sabellium.

Amplius: si Pater et Filius sunt duo supposita sive duae personae et tamen sunt in essentia unum, oportet in eis esse aliquid praeter essentiam per quod distinguantur; nam essentia communis utrique ponitur; quod autem commune est non potest esse distinctionis principium; oportet igitur id quo distinguuntur Pater et Filius esse aliud ab essentia divina. Est ergo persona Filii composita ex duobus, et similiter persona Patris, scilicet ex essentia communi et ex principio distinguente. Uterque igitur est compositus; neuter ergo est verus Deus.

Si quis autem dicat quod distinguuntur sola relatione, prout unus est Pater, alius est Filius, quae autem relative praedicantur non aliud videntur praedicare in eo de quo dicuntur, sed magis ad aliud, et sic per hoc compositio non inducitur, videtur quod haec responsio non sit sufficiens ad praedicta inconvenientia vitanda.

Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto: in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur praeter id quod ad aliud dicitur; sicut servus ad aliquid est absolute praeter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam Pater et Filius distinguuntur, oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur. Aut igitur illud absolutum est unum tantum, aut sunt duo absoluta. Si est unum tantum, in eo non potest fundari duplex relatio, nisi forte sit relatio identitatis, quae distinctionem operari non potest, sicut dicitur idem eidem idem. Si ergo sit talis relatio quod distinctionem requirat, oportet quod primo intelligatur absolutorum distinctio. Non ergo videtur possibile quod personae Patris et Filii solis relationibus distinguantur.

Praeterea: oportet dicere quod relatio illa quae Filium distinguit a Patre aut sit res aliqua, aut sit in solo intellectu. Si autem sit res aliqua, non videtur esse illa res quae est divina essentia, quia divina essentia communis est Patri et Filio; erit ergo in Filio aliqua res quae non est ejus essentia, et sic non est verus Deus; ostensum est enim in primo (c. 23.) quod nihil est in Deo quod non sit sua essentia. Si autem illa relatio sit in intellectum tantum, non potest personaliter distinguere Filium a Patre; quae enim personaliter distinguuntur realiter oportet distingui.

Item: omne relativum dependet a suo correlativo. Quod autem dependet ab altero non est verus Deus. Si igitur persona Patris et Filii relationibus distinguantur, neuter erit verus Deus.

Adhuc: si Pater est Deus et Filius est Deus, oportet quod hoc nomen, *Deus,* de Patre et Filio substantialiter praedicetur, quum divinitas accidens esse non possit. Praedicatum autem substantiale est quod vere est ipsum de quo praedicatur; nam, quum dicitur: Homo est animal, quod vere homo

est, animal est; et similiter, quum dicitur: Socrates est homo, quod vere Socrates est, homo est. Ex quo videtur sequi quod impossibile sit ex parte subjectorum inveniri pluralitatem, quum unitas sit ex parte substantialis praedicati; non enim Socrates et Plato sunt unus homo, licet sint unum in humanitate, neque homo et asinus sunt unum animal, licet sint unum in animali. Si ergo Pater et Filius sunt duae personae, impossibile videtur quod sint unus Deus.

Amplius: opposita praedicata pluralitatem ostendunt in eo de quo praedicantur. De Deo autem Patre et de Deo Filio opposita praedicantur; nam Pater est Deus ingenitus et generans, Filius autem est Deus genitus. Non igitur videtur esse possibile quod Pater et Filius sint unus Deus.

Haec igitur et similia sunt ex quibus aliqui divinorum mysteria propria ratione metiri volentes, divinam generationem impugnare nituntur. Sed, quia veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit.

CAPUT XI.

QUOMODO ACCIPIENDA SIT GENERATIO IN DIVINIS ET QUAE DE FILIO DEI DICUNTUR IN SCRIPTURIS.

Principium autem hujus intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent; in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum; sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur et ad qualitatem et speciem ignis perducitur. Post inanimata vero corpora, proximum locum tenent plantae, in quibus jam emanatio ex interiori procedit, in quantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur et illud semen terrae mandatum crescit in plantam. Jam ergo hic primus gradus vitae invenitur; nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum, illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia; in plantis vero hoc indicium vitae est quod id quod in ipsis est movet aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta, quia, emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur; humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et, in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum hujus emanationis principium ab exteriori sumitur; nam humor intrinsecus arboris per radicem a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, quae est secundum animam sensitivam, cujus emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur; et, quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima devenitur; sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem, et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen hujus emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus

vitae tanto altior quam vita plantarum quanto operatio hujus vitae magis in intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, quum emanatio semper fiat ex uno in alterum. Est igitur supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum; nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur; nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet (Lib. II. c. 60.). Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum; nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est; et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia. Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur; unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cujus esse non est suum intelligere. Quum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se, intelligit omnia alia, ut in primo (c. 49.) ostensum est, relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quae intelligitur et intentio intellecta.

His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda. Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam; oportet enim, secundum positionem fidei, quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem et sit verus Deus; ipsa autem deitas non est forma materiae inhaerens, neque Deus est ex materia exsistens, ut probatum est in primo (c. 17.). Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute; separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem; a Deo autem, quum indivisibilis sit, non potest aliquid separari; ipse etiam Filius a Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo, sicut ex superioribus auctoritatibus patet. Neque etiam potest divina generatio intelligi secundum modum emanationis quae invenitur in anima sensitiva; non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit; non enim esset primum agens; operationes etiam animae sensitivae non complentur sine corporalibus instrumentis; Deum autem mani-

festum est incorporeum esse. Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda. Hoc autem sic manifestari oportet.

Manifestum est enim, ex his quae in primo (c. 47.) declarata sunt, quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod (Joann. I. 1.) dicitur: *Verbum erat apud Deum*. Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actus exsistens, ut in primo (c. 56.) probatum est, ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod seipsum intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper Verbum ejus in Deo exstitisse. Est igitur coaeternum Deo Verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod (Joann. I. 1.) dicitur: *In principio erat Verbum*. Quum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut in primo (c. 16.) probatum est, oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus. Esse autem verbi interius concepti sive intentionis intellectae est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est Verbi divini et intellectus divini, et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est ejus essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut in primo (c. 22.) ostensum est. Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum, et essentia ejus, et ipse verus Deus.

Non autem sic est de verbo intellectus humani. Quum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum ejus intelligere; substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius, quum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homini intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero Verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus habens naturaliter esse divinum, eo quod non est aliud naturale esse Dei, et aliud ejus intelligere, ut dictum est. Hinc est quod (Joann. I. 2.) dicitur: *Deus erat Verbum;* quod, quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus; unde haec falsa esset: Homo est verbum; sed haec potest esse vera: Homo intellectus est verbum. Quum ergo dicitur: *Deus erat Verbum*, ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum, sed etiam rem in natura exsistentem et subsistentem; Deus enim verus res subsistens est, quum maxime sit per se ens.

Non sic autem natura Dei est in Verbo ut sit una specie et numero differens. Sic enim Verbum habet naturam Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse ejus, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur

habet ipsam essentiam divinam, non solum specie, sed etiam numero eamdem. Ita natura quae est una secundum speciem, non dividitur in plura secundum numerum nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo; propter quod Verbum Dei et Deus cujus est Verbum non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Ostensum est autem in primo (c. 31.) quod ea quae in creaturis divisa sunt in Deo simpliciter unum esse, sicut in creatura aliud est essentia et esse, et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia et ejus essentia sive natura; nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse, sed Deus est sua essentia et suum esse. Et quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quidquid pertinet ad rationem vel subsistentiae, vel essentiae, vel ipsius esse; convenit enim ei non esse in aliis, in quantum est subsistens; esse quid, in quantum est essentia, et esse in actu, ratione ipsius esse. Oportet igitur, quum in Deo sit idem intelligens et intelligere et intentio intellecta, quod est Verbum ipsius, quod verissime in Deo sit et quod pertinet ad rationem intelligentis, et quod pertinet ad rationem ejus quod est intelligere, et quod pertinet ad orationem intentionis intellectae, sive verbi. Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, quum sit quasi terminus intellectualis operationis; intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat Verbum ipsius. Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cujus est Verbum, sicut ad eum a quo est; hoc enim est de ratione verbi. Quum igitur in Deo intelligens, intelligere et intentio intellecta sive verbum sint per essentiam unum et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus, remanet sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod Joannes evangelista, quia dixerat (I. 1.): *Deus erat Verbum,* ne omnino distinctio sublata intelligeretur Verbi a Deo dicente sive concipiente Verbum, subjunxit: *Hoc erat in principio apud Deum,* quasi dicat: Hoc Verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, et sic posset dici apud Deum esse. Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae; similitudo enim alicujus in altero exsistens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium, vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cujus est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur; quia enim similitudo artificiati exsistens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum est, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum; sed similitudo rei naturalis, in nostro intellectu concepta, comparatur ad rem cujus similitudo exsistit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Quum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut in primo (c. 49.) ostensum est, ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, quum ab eo causentur per intellectum et voluntatem; sed ad intelligibile, quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cujus quaedam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur quod Verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar

ad ipsum Deum, cujus est Verbum, sicut ejus imago. Hinc est quod de Verbo Dei dicitur (Coloss. I. 15.) quod *est imago invisibilis Dei.*

Est autem differentia inter intellectum et sensum; nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora ejus accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia hujusmodi, sed intellectus ingreditur ad interiora rei; et, quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad ejus accidentia, in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae. Quum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad ejus essentiam. Hinc est quod Apostolus dicit (Hebr. I.) quod est *figura substantiae Dei.* Imago autem alicujus rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cujus est imago: sive sit imago ejus quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo; nam et Philosophus (tertio De anima t. c. 38.) dicit: « Lapis non est in anima, sed quod species lapidis ». Imago autem alicujus rei quae eamdem naturam habet cum re cujus est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est ejusdem naturae cum ipso. Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam ejus essentiam, et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam filius; non enim sic esse imaginem alicujus ut ejusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hic in viventibus accipiatur; nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei dicitur filius ejus. Hinc est quod (Psalm. II. 7.) dicitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu.*

Rursus considerandum est quod, quum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo Verbum Dei Filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter generetur et a Patre procedat; et hoc quidem supradictis convenit, ut ex his quae in intellectu nostro accidunt perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit, sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso exsistunt et ex eo procedunt; sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit, et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non exsistunt, sed cum studio quaeruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit sicut et naturaliter est; suum enim intelligere est suum esse, ut in primo (c. 45.) probatum est. Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit; et, quum Verbum Dei sit ejusdem naturae cum Deo dicente, et sit similitudo ipsius, sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem ejus a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et ejusdem naturae cum ipso. Est ergo Verbum Dei genitum vere a Deo dicente; et ejus processio *generatio* vel *nativitas* dici potest. Hinc est quod (Psalm. II. 7.) dicitur: *Ego hodie genui te*, id est in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri.

Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate; quae enim voluntarie fiunt non naturalia sunt. Quia vero non

minus est quod Deus de seipso intelligit, quam quod in ipso est (alias non intelligeret seipsum perfecte, nec suum esse esset suum intelligere), oportet Verbum Dei Deo esse essentiale. Hoc autem est Filius Dei. Est igitur Filius Dei Patri essentialis. Hoc etiam hinc manifestum est quod Filius Dei, quum sit verus filius, habet speciem et naturam Patris. Cuilibet autem naturae determinata quantitas debetur; unde etiam apud nos filius ad aequalitatem patris perducitur in fine generationis ed augmenti, nisi aliquis defectus appareat propter materiam indispositam et propter debilitatem virtutis activae in generatione; et quidem quod a principio filius nascatur minor patre, contingit ex hoc quod animalis generatio procedit de potentia ad actum, et paulatim ducitur de imperfectione ad perfectionem. Nihil autem horum est possibile in divina generatione accidere, quia generatio divina non est ex materia nec per exitum de potentia in actum, nec virtus Dei generantis potest esse deficiens, quum sit infinita. Oportet igitur Filium Dei Patri esse aequalem. Item, si Filius sit Patri inaequalis, oportet aliam numero esse magnitudinem Patris et Filii; nam eadem numero quantitas non potest seipsa esse major et minor. Divina autem magnitudo non est aliud quam ejus essentia, ut ex primo (c. 22. et 23.) apparet. Erit igitur alia numero essentia Patris et Filii; cujus contrarium supra ostensum est. Oportet igitur dicere Filium Patri esse aequalem. Hinc est quod (Joann. V. 18.) dicitur quod Jesus *Patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens;* et (Philipp. II. 6.) dicitur quod *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.*

Considerandum etiam quod id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod (Proverb. VIII. 24.) Dei Sapientia dicit: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram.*

Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei et materialem conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quamdiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem ut per se subsistat, a generante secundum locum diversa; unde oportet quod, in corporali generatione animalium, aliud sit genitae prolis conceptio atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente exsistens, est perfectum in se subsistens, distinctum a Deo dicente; non enim exspectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus; et ideo, postquam ex ore Sapientiae dictum est (Proverb. VIII. ibid.): *Ego jam concepta eram,* post pauca subditur: *Ante colles ego parturiebar.* Sed, quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, et ideo oportet in eis quamdam successionem esse, quum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit esse ejus qui parturitur, distinctum a pariente, necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur nondum sit, et id quod parturitur in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu nec cum successione; unde, simul dum concipitur, est, et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione nulla successio est. Et, quum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei, non

solum quia intelligibilis conceptio et partus est, sed quia in aeternitate exsistit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. Hinc est quod, postquam ex ore Sapientiae dictum est: *Ante colles parturiebar,* ne intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur: *Quando praeparabat coelos, aderam;* ut sic, quum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti quasi sibi consociatum nec ab eo distinctum, haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest. Et quia quod parturitur ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem ejus a generante, dicitur partus, simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud (Psalm. CIX. 3.): *Ex utero ante luciferum genui te.* Quia tamen non est talis distinctio verbi a dicente quae impediat verbum esse in dicente, ut ex dictis patet, sicut ad insinuandam distinctionem verbi dicitur parturiri vel ex utero genitum esse, ita ad ostendendum quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur (Joann. I.) quod *est in sinu Patris.*

Attendendum autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater; unde eorum quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri et quaedam conveniunt matri; dare enim naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tamquam patienti et recipienti. Quum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit; ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum, ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in sacris Scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam, et concipere, et parturire.

CAPUT XII.

QUOMODO FILIUS DEI DICATUR DEI SAPIENTIA.

Quia vero ea quae de sapientia divina dicuntur ad generationem Verbi adduximus, consequens est ostendere quod per divinam sapientiam, ex cujus persona praemissa verba proponuntur, Verbum Dei intelligi possit. Et ut a rebus humanis ad divinorum cognitionem perveniamus, considerare oportet quod sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum, et hujusmodi sunt divina. Quum vero, secundum sapientiae habitum, in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quae est interius verbum, sapientiae nomen accipere solet, secundum illum modum loquendi quo actus et species nominibus habituum a quibus procedunt nominantur; quod enim juste fit interdum justitia dicitur, et quod fit fortiter fortitudo, et generaliter quod virtuose fit virtus dicitur; et, per hunc modum, quod sapienter excogitatur dicitur sapientia alicujus. In Deo autem sapientia quidem oportet dici ex eo quod seipsum cognoscit. Sed, quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam, quin immo et ipsum ejus intelligere est ejus essentia, sapientia Dei habitus esse non potest, sed est ipsa Dei essentia. Manifestum est autem

ex dictis quod Dei Filius est Verbum et conceptio Dei intelligentis seipsum. Sequitur igitur quod ipsum Dei Verbum, tamquam sapienter mente divina conceptum, proprie concepta seu genita sapientia dicatur; unde Apostolus *Christum Dei sapientiam* nominat (I. Corinth. I.) Ipsum autem sapientiae Verbum mente conceptum est quaedam manifestatio sapientiae intelligentis, sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit, lucis autem manifestatio splendor ipsius est, ab ea procedens, convenienter et Verbum divinae sapientiae splendor lucis nominatur, secundum illud Apostoli, de Filio dicentis (Hebr. I. 3.): *Quum sit splendor gloriae;* unde et Filius manifestationem Patris sibi adscribit (Joann. XVII. 6.), dicens: *Pater....., manifestavi nomen tuum hominibus.* Sed tamen licet Filius, qui est Dei Verbum, proprie sapientia concepta dicatur, nomen tamen sapientiae absolute dictum oportet esse commune Patri et Filio, quum sapientia quae per Verbum resplendet sit Patris essentia, ut dictum est, essentia vero Patris sit sibi et Filio communis.

CAPUT XIII.

QUOD NON EST NISI UNUS FILIUS IN DIVINIS.

Quia vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligit, ut in primo ostensum est, seipsum autem uno et simplici intuitu intelligit, quum suum intelligere sit suum esse, necesse est Verbum Dei esse unicum tantum. Quum autem in divinis nihil aliud sit Filii generatio quam Verbi conceptio, sequitur quod una sola sit generatio in divinis et unicus Filius solus a Patre genitus. Unde (Joann. I. 14.) dicitur: *Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre;* et iterum (ib. 18.): *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit.*

Videtur tamen ex praemissis sequi quod et Verbi divini sit aliud verbum, et Filii sit alius filius. Ostensum est enim quod Verbum Dei sit Deus verus; oportet igitur omnia quae Deo conveniunt Verbo Dei convenire. Deus autem ex necessitate seipsum intelligit; et Verbum igitur Dei seipsum intelligit. Si igitur, ex hoc quod Deus seipsum intelligit, Verbum ab eo genitum in Deo ponitur, consequi videtur quod etiam et Verbo, in quantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuatur; et sic Verbi erit verbum et Filii filius. Et illud verbum, si Deus est, iterum seipsum intelliget et habebit aliud verbum; et sic in infinitum generatio divina procedet.

Hujus autem solutio ex praemissis haberi potest. Quum enim ostensum sit quod Verbum Dei sit Deus, ostensum tamen est quod non est alius Deus a Deo cujus est verbum, sed unus omnino, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut verbum procedens. Sicut autem Verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, et per consequens nec aliud intelligere; unde nec aliud verbum. Nec tamen sequitur quod sit verbum sui ipsius secundum quod Verbum seipsum intelligit; nam in hoc solo verbum a dicente distinguitur, ut dictum est, quod est ab ipso; omnia ergo alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti, qui est Pater, et Verbo, quod est Filius, propter hoc quod etiam Verbum est Deus; sed hoc solum ut ab eo sit verbum, adscribendum est proprie Patri, et hoc quod est esse a Deo dicente attribuendum est proprie Filio. Ex quo etiam patet quod Filius non est impotens, etsi generare filium non possit, quum tamen Pater generet Filium;

nam eadem potentia est Patris et Filii, sicut et eadem divinitas. Et, quum generatio in divinis sit intelligibilis verbi conceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. Et, quum intelligere seipsum in Deo sit unum et simplex, oportet et potentiam intelligendi seipsum, quae non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo potentia est et quod Verbum concipiatur et quod dicens Verbum concipiat; unde ex eadem potentia est quod Pater generet et quod Filius generetur. Nullam ergo potentiam habet Pater quam non habeat Filius; sed Pater habet ad generare generativam potentiam, Filius autem ad generari; quae sola relatione differre ex dictis patet.

Sed, quia Apostolus Filium Dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quod Filii sit filius et Verbi verbum, considerandum est qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim (Hebr. I. 2.): *Diebus istis locutus est nobis in Filio,* et postea: *Qui, quum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus, portans omnia verbo virtutis suae,* etc. Hujusmodi autem intellectum sumere oportet ex his quae jam dicta sunt. Dictum est enim quod conceptio sapientiae, quae est Verbum, sapientiae sibi vindicat nomen. Ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior effectus e conceptione sapientiae proveniens sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causae sibi assumit; dicitur enim sapientia alicujus esse non solum id quod sapienter excogitat, sed etiam id quod sapienter facit; ex quo contingit ut etiam explicatio divinae sapientiae per opus in rebus creatis Dei sapientia dicatur, secundum illud (Eccli. I. 9.) : *Ipse creavit illam,* scilicet sapientiam, *in Spiritu Sancto;* et postea dicit: *Et effudit illam super omnia opera sua.* Sic igitur et id quod ex Verbo efficitur verbi nomen accepit; nam et in nbiso expressio interioris verbi per vocem dicitur verbum, quasi sit verbum verbi, quia est interioris verbi ostensivum. Sic igitur non solum divini intellectus conceptio dicitur Verbum, quod est Filius, sed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora verbum Verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod Filius portet omnia verbo virtutis suae, sicut et id quod (Ps. CXLVII. 8.) legitur: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum quae faciunt verbum ejus,* quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur divinae conceptionis effectus in rebus.

Quum vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod Verbum in Deo conceptum, ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam verbum unum et idem omnium rerum. Non tamen eodem modo est Verbum Dei et aliarum rerum; nam Dei quidem Verbum est sicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens; non enim Deus a rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod Verbum Dei omnium quae facta sunt ratio perfecta exsistat. Qualiter autem singulorum propria ratio esse possit, ex his quae in primo libro tractata sunt manifestum est, ubi ostensum est quod Deus omnium propriam cognitionem habet. Quicumque autem facit aliquid per intellectum, operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet; domus enim, quae est in materia, fit ab aedificatore per domus rationem quam habet in mente. Ostensum est autem supra quod Deus res in esse producit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per Verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur: *Omnia per*

ipsum facta sunt (Joann. I. 3.); cui consonat quod Moyses (Gen. I.), mundi originem describens, in singulis operibus tali utitur modo loquendi: *Dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux; . . . . . Dixit Deus: Fiat firmamentum;* et sic de aliis. Quae omnia Psalmista comprehendit, dicens (Psalm. CXCVIII. 5.): *Dixit; et facta sunt.* Dicere enim est verbo producere. Sic ergo intelligendum est quod *Deus dixit, et facta sunt,* quia Verbum produxit, per quod res in esse produxit sicut per earum rationem perfectam. Sed, quia idem est causa conservationis rerum et productionis ipsarum, sicut omnia per Verbum facta sunt, ita per Dei Verbum conservantur in esse; unde Psalmista dicit: *Verbo Domini coeli firmati sunt* (Ps. XXXII. 6.); et Apostolus dicit (Hebr. I. 3.) de Filio quod *portat omnia verbo virtutis suae;* quod quidem qualiter accipi oporteat jam dictum est.

Sciendum tamen quod Verbum Dei in hoc differt a ratione quae est in mente artificis, quia Verbum Dei Deus subsistens est, ratio autem artificiati in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formae autem non subsistenti non competit proprie ut agat, agere enim rei perfectae et subsistentis est, sed est ejus ut ea agatur, est enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum, sed artifex per eam domum facit; Verbum autem Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, quum sit subsistens, agit, non solum per ipsum aliquid agitur; et ideo Dei Sapientia loquitur (Proverb. VIII. 30.): *Cum eo eram cuncta componens;* et (Joann. V. 17.) Dominus dicit: *Pater meus operatur, et ego operor.*

Considerandum est etiam quod res facta per intellectum praeexsistit in ratione intellectus, ante etiam quam sit in seipsa; prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum. Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae a Deo sunt facta, ut ostensum est. Oportet igitur quod omnia quae sunt facta a Deo, praeexstiterint in Verbo Dei, antequam sint etiam in propria natura. Quod autem est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est, et non per proprium modum; domus enim in mente artificis intelligibiliter et immaterialiter exsistit. Res igitur intelligendae sunt in Verbo Dei praeexstitisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus Verbi ipsius quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita, quum sit suum esse. Oportet igitur quod res factae a Deo praeexstiterint in Verbo Dei ab aeterno immaterialiter et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum, quod est vita; propter quod dicitur (Joann. I. 3.): *Quod factum est in ipso vita erat;* id est in Verbo. Sicut autem operans per intellectum et per rationem quam apud se habet res in esse producit, ita etiam qui alium docet per rationem quam apud se habet scientiam causat in illo, quum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quaedam ipsius. Deus autem non solum est causa per intellectum suum omnium quae naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus (Lib. III. c. 76.) patet. Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio; propter quod dicitur (Joann. I. 4.): *Vita erat lux hominum,* quia scilicet ipsum Verbum, quod vita est, in quo omnia vita sunt, manifestat, ut lux quaedam, mentibus hominum veritatem. Nec est ex defectu Verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi exsistunt. Provenit autem hoc ex defectu hominum qui ad Verbum non convertutur, nec eum

plene capere possunt; unde adhuc in hominibus tenebrae remanent, vel majores vel minores, secundum quod magis et minus convertuntur ad Verbum et capiunt ipsum. Unde Joannes, ut omnem defectum a manifestativa Verbi virtute excludat, quum dixisset quod *vita est lux hominum,* subjungit quod *lucet in tenebris, et tenebrae eam non comprehenderunt;* non enim tenebrae sunt ex hoc quod aliqui lucem Verbi non capiunt; sicut, luce corporei solis per orbem diffusa, tenebrae non sunt nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet.

Haec igitur sunt quae de generatione divina et de virtute Unigeniti Filii Dei, ex sacris Scripturis edocti, utcumque concipere possumus.

CAPUT XIV.

SOLUTIO AD RATIONES SUPRA INDUCTAS CONTRA GENERATIONEM DIVINAM.

Quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in promptu jam fit ea dissolvere quae circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur.

Jam enim ex dictis patet quod in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quaedam est, corruptioni opposita; quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, nec habet oppositam corruptionem; cui quidem conceptioni similem esse Filii Dei generationem jam patet ex dictis. Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur non exit de potentia in actum, nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum; nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro, nisi prout exsistit in actu; simul autem quum in actu exsistit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu, ut supra ostensum est. Generatio igitur Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, ut splendor ex luce et ratio intellecta ex intellectu in actu. Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei Filium esse verum Deum aut ipsum esse aeternum; quin magis necesse est ipsum esse coaeternum Deo, cujus est Verbum, quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

Et quia Filii Dei generatio non est materialis, sed intelligibilis, stulte jam dubitatur si Pater totam naturam dedit aut partem. Manifestum est enim quod, si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in Verbo. Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre, quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eamdem naturam numero contineat.

Ex hoc autem quod divina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in Filio Dei esse aliud recipiens et aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est, in quantum materia generati recipit formam generantis. In generatione autem intelligibili non sic est; non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars ejus praeintelligatur ut recipiens, et pars ejus ab intellectu effluat, sed totaliter verbum ab intellectu originem habet, sicut et in nobis totaliter unum verbum ex alio oritur ut conclusio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio

oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur.

Similiter etiam patet quod non excluditur divinae generationis unitas ex hoc quod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente; nam et Verbum est divina essentia, ut ostensum est, et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia, non alia et alia, sed eadem numero. Hujusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes; Deo enim nihil accidere potest, ut supra probatum est. Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum; personarum enim distinctio etiam in rebus humanis non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quae sunt naturae speciei adjuncta; in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personae, propter hoc quod distinguuntur homines in his quae sunt adjuncta naturae. Non ergo in divinis dicenda est una persona propter unitatem essentiae subsistentis, sed plures propter relationes.

Ex hoc autem patet quod id quod est quasi individuationis principium non sequitur esse in alio; nam neque essentia divina est in alio Deo, neque paternitas est in Filio. Quamvis autem duae personae, Patris scilicet et Filii, non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem, quum relatio in Deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur, si quis diligenter consideret ea quae in primo determinata sunt, ubi ostensum est quod in Deo sunt omnium entium perfectiones, non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiae unitatem. Nam diversae perfectiones, quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem ejus essentiam; homo enim quod est animal per aliam formam vivit et per aliam est sapiens et per aliam est justus; quae omnia Deo per essentiam suam conveniunt. Sicut igitur sapientia et justitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia, sic aliqua relatio, puta paternitatis et filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in Deo est divina essentia. Non autem ideo dicitur quod divina sapientia sit ejus essentia, quum in nobis sapientia super essentiam addat, quasi divina sapientia a nostra sapientia deficiat, sed quia ejus essentia nostram essentiam excedit, ita quod id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et justum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. Oportet igitur quod quidquid nobis convenit secundum essentiam et sapientiam distinctim, simul Deo secundum essentiam suam attribuatur. Et similis ratio in aliis est observanda. Quum igitur divina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet quod quidquid est paternitatis proprium Deo conveniat, licet paternitas sit in ipsa essentia. Est autem hoc proprium paternitatis ut a filiatione distinguatur; dicitur enim pater ad filium quasi ad alium, et haec est ratio patris ut sit filii pater. Licet ergo Deus Pater sit divina essentia et similiter Deus Filius, ex hoc tamen quod est Pater, distinguitur a Filio, licet sit unum ex hoc quod uterque est divina essentia.

Ex hoc etiam patet quod relatio in divinis non est absque absoluto, aliter

tamen comparatur ad absolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subjectum; non autem in Deo sic, sed per modum identitatis, sicut est de aliis quae de Deo dicuntur. Idem autem subjectum non potest oppositas relationes in se habere, ut sit idem homo pater et filius secundum idem; sed essentia divina, propter omnimodam ejus perfectionem, idem est et sapientiae, et justitiae, et aliis hujusmodi quae apud nos in diversis generibus continentur. Et sic nihil prohibet unam essentiam esse idem et paternitati et filiationi, et Patrem et Filium unum Deum esse, licet Pater non sit Filius; eadem enim essentia est quae est res habens esse naturaliter et verbum intelligibile sui ipsius.

Ex his etiam quae dicta sunt potest esse manifestum quod relationes in Deo sunt secundum rem, et non solo intellectu. Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicujus rei aut potentiam, aut quantitatem, aut aliquid hujusmodi, realiter in eo exsistit; aliter enim esset in eo, solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili; relatio enim scientiae ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis; scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur et quando non intelligitur; et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum; dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative, ex eo quod scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro et sinistro; in animalibus enim sunt distinctae virtutes ex quibus relatio dextri et sinistri consurgit; propter quod talis relatio vere et realiter in animali consistit; unde, qualitercumque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet; nunquam enim pars dextra sinistra dicetur. Res vero inanimatae, quae praedictis virtutibus carent, non habent in se hujusmodi relationem realiter exsistentem, sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se habent ad ipsum; unde eadem columna nunc dextra nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur. Relatio autem Verbi ad Deum dicentem, cujus est Verbum, in Deo ponitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit; quae quidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur praedictas relationes in Deo esse vere et realiter, non solum secundum intellectum nostrum.

Quamvis autem in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae, unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit; quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae et a principiis substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae et ab ipso dependens; et tanto uniuscujusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum; unde esse ejus proprium quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab

esse alicujus exterioris. Hoc autem in divinis locum non habet, quia non est in Deo aliquid aliud esse quam substantia; quidquid enim in Deo est, substantia est. Sicut igitur esse sapientiae in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiae est esse substantia, ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia neque ab aliquo exteriori, quia etiam esse relationis est esse substantiae. Non igitur, per hoc quod relatio in Deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquod esse dependens, sed solum quod in Deo sit respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit; sicut ex hoc quod sapientia in Deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quaedam, in qua ratio sapientiae consistit.

Per quod etiam patet quod, ex imperfectione quae in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quod personae divinae sint imperfectae, quae relationibus distinguuntur, sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio.

Patet etiam ex praedictis quod, licet Deus de Patre et Filio substantialiter praedicetur, non tamen sequitur, si Pater et Filius sint plures personae, quod sint plures dii; sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum, sed tamen sunt unus Deus propter unitatem essentiae subsistentis. Hoc autem in hominibus non contingit ut plures aliqui sint unus homo, quia essentia humanitatis non est una numero in utroque, neque essentia humanitatis est subsistens ut humanitas sit homo.

Ex hoc autem quod in Deo est essentiae unitas et relationum distinctio, manifestum fit quod nihil prohibet in uno Deo opposita quaedam inveniri, illa dumtaxat opposita quae relationis distinctionem consequuntnr, ut generans et genitum, quae opponuntur relative, et genitum et ingenitum, quae opponuntur ut affirmatio et negatio. Ubicumque enim est aliqua distinctio, oportet invenire negationis et affirmationis oppositionem; quae enim secundum nullam affirmationem et negationem differunt penitus indistincta sunt; oportet enim quod quantum ad omnia unum esset quod est alterum, et sic essent penitus idem et nullo modo distincta.

Haec igitur de generatione divina dicta sufficiant.

CAPUT XV.

DE SPIRITU SANCTO, QUOD SIT IN DIVINIS.

Divinae autem Scripturae auctoritas non solum nobis in divinis Patrem et Filium annuntiat, sed his duobus Spiritum Sanctum connumerat; dicit enim Dominus (Matth. XXVIII. 19.): *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti;* et (I. Joann. V. 7.): *Tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus.* Hujus etiam Spiritus Sancti processionem quamdam sacra Scriptura commemorat; dicit enim (Joann. XV. 26.): *Quum venerit Paraclytus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.*

CAPUT XVI.

RATIONES EX QUIBUS ALIQUI SPIRITUM SANCTUM EXISTIMAVERUNT ESSE CREATURAM.

Opinati sunt autem quidam Spiritum Sanctum creaturam esse, aliis creaturis celsiorem; ad cujus assertionem sacrae Sripturae testimoniis utebantur.

Dicitur enim (Amos IV. 13. secundum litteram Septuaginta): *Ecce formans montes et creans spiritum, et annuntians homini verbum ejus;* et (Zachar. XII. 1.). *Dicit Dominus, extendens coelum et fundans terram, et fingens spiritum hominis in eo.* Videtur igitur quod Spiritus Sanctus sit creatura.

Adhuc: dicit Dominus (Joann. XVI. 13.), de Spiritu Sancto loquens: *Non loquetur a semetipso; sed quaecumque audiet, loquetur.* Ex quo videtur quod nihil ultroneae potestatis auctoritate loquatur, sed jubenti per ministerium famuletur; loqui enim quae quis audit, famulantis esse videtur. Videtur igitur Spiritus Sanctus esse creatura Deo subjecta.

Item: mitti inferioris esse videtur, quum in mittente importetur auctoritas. Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio mittitur; dicit enim Dominus (Joann. XIV. 26.): *Paraclytus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia;* et (Joann. XV. 26.): *Quum venerit Paraclytus, quem ego mittam vobis a Patre.* Spiritus ergo Sanctus et Patre et Filio minor esse videtur.

Adhuc: Scriptura divina, Filium Patri associans in his quae divinitatis esse videntur, de Spiritu Sancto mentionem non facit, ut patet (Matth. XI. 27.) quum Dominus dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius?* de Spiritu Sancto mentione non facta; et (Joann. XVII. 3.) dicitur: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum,* ubi etiam de Spiritu Sancto mentio non fit; Apostolus etiam (Rom. I. 7.) dicit: *Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Jesu Christo;* et (I. Corinth. VIII. 6.): *Nobis unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illo; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum.* In quibus etiam nihil de Spiritu Sancto dicitur. Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

Amplius: omne quod movetur creatum est; ostensum est enim in primo Deum immobilem esse. Spiritui autem Sancto Scriptura divina motum attribuit; dicitur enim (Gen. I. 2.): *Spiritus Domini ferebatur super aquas;* et (Joël. II. 28.): *Effundam de spiritu meo super omnem carnem.* Videtur igitur Spiritus Sanctus creatura esse.

Praeterea: omne quod potest augeri vel dividi mutabile est et creatum. Hoc autem Spiritui Sancto in Scripturis sacris attribui videtur; dicit enim Dominus (Num. XI. 16.) ad Moysen: *Congrega mihi septuaginta viros de senibus Israël...., et auferam de spiritu tuo, tradamque eis;* et (IV. Reg. II. 10.) dicitur quod Elisaeus ab Elia petiit: *Obsecro ut fiat in me duplex spiritus tuus,* et Elias respondit: *Si videris quando tollar a te, erit quod petisti.* Videtur ergo Spiritus Sanctus esse mutabilis et non esse Deus.

Item: in Deum tristitia cadere non potest, quum tristitia passio quaedam sit; Deus autem impassibilis est. Cadit autem tristitia in Spiritum Sanctum; unde Apostolus dicit (Ephes. IV. 30.): *Nolite contristare Spiritum Sanctum*

Dei; et (Isa. LXIII. 10.) dicitur: *Ipsi ad iracundiam provocaverunt, et afflixerunt Spiritum Sanctum ejus.* Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

Adhuc: Deo non convenit orare, sed magis orari. Spiritum autem Sanctum orare convenit; dicitur enim (Rom. VIII. 26.): *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Spiritus ergo Sanctus non esse Deus videtur.

Amplius: nullus congrue donat nisi id cujus habet dominium. Sed Deus Pater dat Spiritum Sanctum, et similiter Filius; dicit enim Dominus (Luc. XI. 13.): *Pater vester de coelo dabit spiritum bonum petentibus se;* et (Act. V. 32.) Petrus dicit quod Deus Spiritum Sanctum *dedit obedientibus sibi.* Ex his igitur videtur quod Spiritus Sanctus Deus non sit.

Item: si Spiritus Sanctus verus Deus est, oportet quod naturam divinam habeat; et sic, quum Spiritus Sanctus a Patre procedat, ut dicitur (Joann. XV.), necesse est quod ab eo naturam divinam accipiat. Quod autem accipit naturam ejus a quo producitur, ab eo generatur; proprium enim est geniti ut in similem speciem sui principii producatur. Spiritus ergo Sanctus genitus erit et per consequens Filius; quod sane fidei repugnat.

Praeterea: si Spiritus Sanctus naturam divinam a Patre accipit et non quasi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari, scilicet per modum generationis quo procedit Filius, et per illum modum quo procedit Spiritus Sanctus. Hoc autem uni naturae competere non videtur ut duobus modis communicetur, si quis universas naturas inspiciat. Oportet igitur, ut videtur, quum Spiritus Sanctus naturam per generationem non accipiat, quod nullo modo accipiat eam; et sic videtur non esse verus Deus.

Fuit autem haec positio Arii, qui Filium et Spiritum Sanctum dixit esse creaturas, Filium tamen majorem Spiritu Sancto, et Spiritum Sanctum ejus ministrum, sicut et Filium minorem Patre esse dicebat. Quem etiam, quantum ad Spiritum Sanctum, secutus est Macedonius, qui de Patre et Filio recte sensit quod unius et ejusdem substantiae sint, sed hoc de Spiritu Sancto credere noluit, creaturam eum esse dicens. Unde quidam Macedonianos *Semiarianos* vocant, eo quod cum Arianis in parte conveniunt, et in parte differunt ab iisdem.

CAPUT XVII.

QUOD SPIRITUS SANCTUS SIT VERUS DEUS.

Ostenditur autem evidentibus Scripturae testimoniis quod Spiritus Sanctus sit Deus.

Nulli enim templum consecratur nisi Deo; unde (Psalm. X. 5.) dicitur: *Dominus in templo sancto suo.* Deputatur autem templum Spiritui Sancto; dicit enim Apostolus (I. Corinth. VI. 19.): *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti?* Spiritus ergo Sanctus Deus est, et praecipue quum membra nostra, quae templum Spiritus Sancti esse dicit, sint membra Christi; nam supra praemiserat (ib. 15.): *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi?* Inconveniens autem esset, quum Christus sit verus Deus, ut ex superioribus patet, quod membra Christi templum Spiritus Sancti essent, nisi Spiritus Sanctus Deus esset.

Item: a sanctis latriae servitus nonnisi vero Deo exhibetur; dicitur enim (Deuter. VI. 13.). *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies.* Serviunt

autem sancti Spiritui Sancto; dicit enim Apostolus (Philipp. III. 3.): *Nos sumus circumcisio, qui Spiritui Deo servimus;* et, licet quidam libri habeant: *Qui spiritu Domini servimus,* tamen graeci libri et antiquiores latini habent: *Qui Spiritui Deo servimus;* et ex ipso graeco apparet quod hoc de servitute latriae intelligendum est, quae soli Deo debetur. Est igitur Spiritus Sanctus verus Deus, cui latria debetur.

Adhuc: sanctificare homines proprium Dei opus est; dicitur enim (Levit. XXII. 9.): *Ego Dominus, qui sanctifico vos.* Est autem Spiritus Sanctus qui sanctificat; dicit enim Apostolus (I. Corinth. VI. 11.): *Abluti et sanctificati estis, justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri;* et (II. Thessal. II. 13.) dicitur: *Elegit nos Deus primitias in salutem, in sanctificatione spiritus et fide veritatis.* Oportet igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

Amplius: sicut vita naturae corporis est per animam, ita vita justitiae ipsius animae est per Deum; unde Dominus dicit (Joann. VI. 58.): *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem; et qui manducat me, et ipse vivet propter me.* Hujusmodi autem vita est per Spiritum Sanctum: unde ibidem subditur: *Spiritus est, qui vivificat;* et (Rom. VIII. 18.) dicit Apostolus: *Si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Spiritus ergo Sanctus divinae naturae est.

Praeterea: Dominus in argumentum suae divinitatis contra Judaeos, qui sustinere non poterant ut se aequalem Deo faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem, dicens (Joann. V. 21.): *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.* Virtus autem resuscitativa ad Spiritum Sanctum pertinet; dicit enim Apostolus (Rom. VIII. 11.): *Si spiritus ejus, qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Jesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Spiritus ergo Sanctus est divinae naturae.

Item: creatio solius Dei opus est, ut supra ostensum est (Lib. II. c. 21.). Pertinet autem creatio ad Spiritum Sanctum; dicitur enim (Psalm. CIII. 30.): *Emitte Spiritum tuum, et creabuntur;* et (Job XXXIII. 4.) dicitur: *Spiritus Dei fecit me;* et (Eccli. I. 9.) dicitur de Deo: *Ipse creavit illam,* scilicet sapientiam, *Spiritu Sancto.* Est ergo Spiritus Sanctus divinae naturae.

Adhuc: Apostolus dicit (I. Corinth. II. 10.): *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt memo cognovit, nisi Spiritus Dei.* Comprehendere autem omnia profunda Dei non est alicujus creaturae: quod patet ex hoc quod Dominus dicit (Matth. XI. 27.): *Nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius?* et (Isa. XXIV. 16.) ex persona Dei dicitur: *Secretum meum mihi.* Ergo Spiritus Sanctus non est creatura.

Praeterea: secundum praedictam Apostoli comparationem, Spiritus Sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem. Spiritus autem hominis intrinsecus est homini, et non est extraneae naturae ab ipso, sed est aliquid ejus. Igitur et Spiritus Sanctus non est naturae extraneae a Deo.

Amplius: si quis conferat verba Apostoli praemissa verbis Isaiae prophetae, manifeste percipiet Spiritum Sanctum Deum esse. Dicitur enim (Isa. LXIV. 4.): *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti exspectantibus te;* quae quidem verba Apostolus quum introduxisset, subjungit verba praemissa, scilicet quod Spiritus scrutatur profunda Dei. Unde manifestum est quod Spiritus Sanctus illa profunda Dei cognoscit quae praeparavit exspectantibus

eum. Si ergo haec nullus vidit praeter Deum, ut Isaias dicit, manifestum est Spiritum Sanctum Deum esse.

Item: (Isa. VI. 8.) dicitur: *Audivi vocem Dei dicentis: Quem mittam, et quis ibit nobis? Et dixi: Ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade, et dices populo huic: Audite audientes et nolite intelligere.* Haec autem verba Paulus Spiritui Sancto attribuit; unde dicitur (Act. XXVIII. 25.) quod Paulus dixit Judaeis: *Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam prophetam dicens: Vade ad populum istum, et dic ad eos: Aure audietis, et non intelligetis.* Manifestum est ergo Spiritum Sanctum Deum esse.

Adhuc: ex sacris Scripturis apparet Deum esse qui locutus est per prophetas; dicitur enim (Num. XII. 6.) ex ore Dei: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium,* id est per Spiritum meum, *loquar ad illum;* et (Psalm. LXXXIV. 9.) dicitur: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* Manifeste autem ostenditur Spiritum Sanctum locutum esse in prophetis; dicitur enim (Act. I. 16.): *Oportet enim impleri scripturam quam praedixit Spiritus Sanctus per os David;* et (Matth. XXII. 43.) Dominus dicit: Quomodo dicunt Scribae Christum filium David esse? ipse enim dicebat in Spiritu Sancto: *Dixit Dominus Domino meo: sede a dextris meis;* et (II. Petr. I. 21.) dicitur: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.* Manifeste ergo in Scripturis colligitur Spiritum Sanctum Deum esse.

Item: revelatio mysteriorum proprium opus Dei ostenditur in Scripturis; dicitur enim (Dan. II. 28.): *Est Deus in coelo revelans mysteria.* Mysteriorum autem revelatio opus Spiritus Sancti ostenditur: dicitur enim (I. Corinth. II. 10.): *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum;* et (ib. XIV. 2.): dicitur: *Spiritus loquitur mysteria.* Spiritus ergo Sanctus Deus est.

Praeterea: interius docere proprium opus Dei est; dicitur enim (Psalm. XCIII. 10.) de Deo: *Qui docet hominem scientiam;* et (Dan. II. 21.): *Dat sapientiam sapientibus et scientiam intelligentibus disciplinam.* Hoc autem proprium opus Spiritus Sancti esse manifestum est; dicit enim Dominus (Joann. XIV. 26.): *Paraclytus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia.* Spiritus ergo Sanctus est divinae naturae.

Adhuc: quorum est eadem operatio oportet esse eamdem naturam. Est autem eadem operatio Filii et Spiritus Sancti; quod enim Christus in sanctis loquatur, Apostolus ostendit (II. Corinth. XIII. 3.) dicens: *An experimentum quaeritis ejus qui in me loquitur Christus?* Hoc etiam opus Spiritus Sancti esse manifeste apparet; dicitur enim (Matth. X. 20.): *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* Est ergo eadem natura Filii et Spiritus Sancti, et per consequens Patris, quum ostensum sit Patrem et Filium unam naturam habere.

Amplius: inhabitare mentes sanctorum proprium Dei est; unde Apostolus dicit (II. Cor. VI. 16.): *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Dominus: Quoniam inhabitabo in illis.* Hoc autem idem Apostolus Spiritui Sancto attribuit; dicit enim (I. Corinth. III. 16.): *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis?* Est ergo Spiritus Sanctus Deus.

Item: esse ubique proprium Dei est, qui dicit (Jerem. XXIII. 24.): *Coelum et terram ego impleo.* Et hoc Spiritui Sancto convenit; dicitur enim (Sap. I. 7.): *Spiritus Domini replevit orbem terrarum;* et (Psal. CXXXVIII. 7.): *Quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam?* et: *Si ascendero in coelum, tu illic es,* etc.: Dominus etiam discipulis dicit (Act. I. 8.): *Accipietis virtutem supervenientis*

Spiritus Sancti in vos, et eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judaea, et Samaria, et usque ad ultimum terrae, ex quo patet quod Spiritus Sanctus ubique est, qui ubique et ubicumque exsistens inhabitat. Spiritus ergo Sanctus Deus est.

Praeterea: expresse in Scriptura Spiritus Sanctus nominatur; dicit enim Petrus (Act. V. 3.): *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto?* et postea subdit: *Non es mentitus hominibus, sed Deo.* Spiritus ergo Sanctus est Deus.

Item: (I. Corinth. XIV. 2.) dicitur: *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo; nemo enim audit; Spiritus autem loquitur mysteria;* ex quo dat intelligere quod Spiritus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Postmodum autem dicit: *In lege scriptum est: Quoniam in aliis linguis et labiis aliis loquar populo huic; et nec sic exaudient me, dicit Dominus.* Spiritus ergo Sanctus, qui loquitur mysteria diversis labiis et linguis, Deus est.

Adhuc: post pauca subditur (ib. 24.): *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicatur ab omnibus; occulta cordis ejus manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit.* Patet autem, per id quod praemisit quod Spiritus loquitur mysteria, quod manifestatio occultorum cordis a Spiritu Sancto fit; quod est proprium divinitatis signum; dicit enim (Jerem. XVII. 9.): *Pravum est cor hominis, et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda et probans renes;* unde ex hoc judicio etiam infidelis perpendere dicitur quod ille qui haec occulta cordium loquitur sit Deus. Ergo Spiritus Sanctus Deus est.

Item: parum post dicit: *Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt. Non enim est dissensionis Deus, sed pacis.* Gratiae autem prophetarum, quas spiritus prophetarum nominaverat, a Spiritu Sancto sunt. Spiritus ergo Sanctus, qui hujusmodi gratias sic distribuit ut ex eis non sit dissensio, sed pax sequatur, Deus esse ostenditur in hoc quod dicit: *Non est dissensionis Deus, sed pacis.*

Amplius: adoptare in filios Dei non potest esse opus alterius nisi Dei, nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiam; unde et hoc opus Filio Dei, qui verus Deus est, Apostolus attribuit (Galat. IV. 4.) dicens: *Misit Deus Filium suum . . . . . ut adoptionem filiorum reciperemus.* Spiritus autem Sanctus est adoptionis causa; dicit enim Apostolus (Rom. VIII. 15.): *Accepisti spiritum adoptionis filiorun, in quo clamamus: Abba, Pater.* Ergo Spiritus Sanctus non est creatura, sed Deus.

Item: si Spiritus Sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis, nec etiam spiritualis; nulla enim creatura spirituali creaturae infunditur, quum creatura non sit participabilis, sed magis participans; Spiritus autem Sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus; legitur enim et Christus plenus fuisse, et etiam Apostoli. Non est ergo Spiritus Sanctus creatura, sed Deus.

Si quis autem dicat praedicta opera quae sunt Dei Spiritui Sancto attribui, non per auctoritatem, ut Deo, sed per ministerium, quasi creaturae, expresse hoc esse falsum apparet ex his quae Apostolus dicit (I. Corinth. XII. 6.), dicens: *Divisiones operationum sunt, idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus;* et postea, connumeratis diversis donis Dei, subdit: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult,* ubi manifeste expressit Spiritum Sanctum Deum esse; tum ex eo quod Spiritum Sanctum operari dicit quae supra dixerat Deum operari, tum ex hoc quod eum pro suae voluntatis arbitrio operari confitetur. Manifestum est igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

CAPUT XVIII.

QUOD SPIRITUS SANCTUS SIT SUBSISTENS PERSONA.

Sed, quia quidam Spiritum Sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam divinitatem Patris et Filii, ut quidam Macedoniani dixisse perhibentur (Cf. S. Aug. lib. de haer. n. 52.), vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a Deo nobis donatam, puta sapientiam, vel caritatem, vel aliquid hujusmodi, quae participantur a nobis sicut quaedam accidentia creata: contra hoc ostendendum est Spiritum Sanctum non esse aliquid hujusmodi.

Non enim formae accidentales proprie operantur, sed magis habens eas, pro suae arbitrio voluntatis; homo enim sapiens utitur sapientia quum vult. Sed Spiritus Sanctus operatur pro suae arbitrio voluntatis, ut ostensum est (c. praec.). Non igitur est aestimandus Spiritus Sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

Item: Spiritus Sanctus, ut ex Scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanae mentis; dicit enim Apostolus (Rom. V. 5.): *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis;* et (I. Corinth. XII. 8.): *Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eumdem Spiritum;* et sic de aliis. Non ergo Spiritus Sanctus est aestimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanae, quum ipse omnium hujusmodi perfectionum causa exsistat.

Quod autem in nomine Spiritus Sancti designetur essentia Patris et Filii, et sic a neutro personaliter distinguatur, repugnat his quae divina Scriptura de Spiritu Sancto tradidit.

Dicitur enim (Joann. XV.) quod Spiritus Sanctus *procedit a Patre,* et (Joann. XVI.) quod accipit a Filio; quod non potest de divina essentia intelligi, quum essentia divina a Patre non procedat nec a Filio accipiat. Oportet igitur dicere quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona.

Item: sacra Scriptura manifeste de Spiritu Sancto loquitur tamquam de persona divina subsistente; dicitur enim (Act. XIII. 2.): *Ministrantibus illis Domino et jejunantibus, dicit illis Spiritus Sanctus: Segregate mihi Barnabam et Saulum, in opus ad quod assumpsi eos;* et infra: *Et ipsi quidem missi a Spiritu Sancto, abierunt;* et (Act. XV. 28.) dicitur: Dicunt Apostoli: *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris,* etc.; quae de Spiritu Sancto non dicerentur, nisi esset subsistens persona. Est igitur Spiritus Sanctus subsistens persona.

Amplius: quum Pater et Filius sint personae subsistentes et divinae naturae, Spiritus Sanctus non connumeraretur eisdem, nisi ipse esset persona subsistens in divina natura. Connumeratur autem eisdem, ut patet (Matthaei XXVIII. 19.), dicente Domino discipulis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti;* et (II. Corinth. XIII. 13): *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit semper cum omnibus vobis;* et (I. Joann. V. 7.): *Tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt.* Ex quo manifeste ostenditur quod non solum sit persona subsistens, sicut Pater et Filius, sed etiam cum eis essentiae habeat unitatem.

Posset autem aliquis contra praedicta calumniari dicens, aliud esse Spiritum Dei et alium Spiritum Sanctum; nam in quibusdam praemissarum auctoritatum nominatur Spiritus Dei, in quibusdam vero Spiritus Sanctus.

Sed quod idem sit Spiritus Dei et Spiritus Sanctus, manifeste ostenditur ex verbis Apostoli dicentis in I. Corinth. II., ubi, quum praemisisset: *Nobis revelavit Deus per Spiritum Sanctum,* ad hujus confirmationem inducit: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei;* et postea concludit: *Ita et quae sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei.* Ex quo manifeste apparet quod idem sunt Spiritus Sanctus et Spiritus Dei.

Item: apparet ex hoc quod (Matth. V. 20.) Dominus dicit: *Non estis vos qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* Loco autem istorum verborum, Marcus dicit (XIII. 11.): *Non estis vos loquentes, sed Spiritus Sanctus.* Manifestum est igitur idem esse Spiritum Sanctum et Spiritum Dei.

Si ergo, quum ex praemissis auctoritatibus multipliciter appareat Spiritum Sanctum non esse creaturam, sed verum Deum, manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus Sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur; habetur enim (Joann. XIII.) de Juda quod *post buccellam introivit in eum Satanas;* et (Act. V. 3.) dicit Petrus, ut quidam libri habent: *Anania, cur implevit Satanas cor tuum?* Quum enim diabolus creatura sit, ut ex superioribus (Lib. III. c. 10.) est manifestum, non implet aliquem participatione sui, neque potest mentem inhabitare sua participatione vel per suam substantiam, sed dicitur aliquos implere per effectum suae malitiae; unde et Paulus dicit ad quemdam (Act. XIII. 10): *O plene omni dolo et omni fallacia.* Spiritus autem Sanctus, quum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat et sui participatione bonos facit; ipse est enim sua bonitas, quum sit Deus; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suae virtutis sanctorum impleat mentes.

CAPUT XIX.

QUOMODO INTELLIGENDA SUNT QUAE DE SPIRITU SANCTO DICUNTUR.

Sanctarum igitur Scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de Spiritu Sancto tenemus quod verus sit Deus subsistens et personaliter distinctus a Patre et Filio. Oportet autem considerare qualiter hujusmodi veritas utrinque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur.

Ad cujus evidentiam, praemitti oportet quod in qualibet intellectuale natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, in quantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale enim est unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur; finis enim et bonum est voluntatis objectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam et voluntatem.

Quum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et hujusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest: Voluntas enim, ut dictum est (Lib. III. c. 88.), sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, in quantum hujusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis et etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud, si absit; gaudemus autem, quum adest; et tristamur, quum ab eo impedimur; et odimus quae nos ab amato impediunt et irascimur contra ea. Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis. est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum, ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum; ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae.

Quia igitur ostensum est quod in omni natura intellectuali est voluntas, Deus autem intelligens est, ut in primo (c. 44.) ostensum est, oportet quod in ipso sit voluntas; non quidem quod voluntas Dei sit aliquid ejus essentiae superveniens, sicut nec intellectus, ut supra ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa ejus substantia: et, quum intellectus etiam Dei sit ipsa ejus substantia, sequitur quod una res sint in Deo intellectus et voluntas.

Qualiter autem haec quae in aliis rebus plures res sunt, in Deo sint una res, ex his quae in primo dicta sunt potest esse manifestum.

Et, quia ostensum est in primo (c. 31.) quod operatio Dei sit ipsa ejus essentia, et essentia sit ejus voluntas, sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. Unde oportet quod in Deo sit amor.

Et quia, ut in primo ostensum est, proprium objectum divinae voluntatis est ejus bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Quum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deum seipsum amat, necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est ejus esse, sicut et voluntas ejus est ejus esse. Esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate exsistens, sit vere et substantialiter Deus.

Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quemdam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur et ad ipsam rem cujus intellectualis conceptio dicitur verbum, non enim amaretur aliquid, nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus

est in voluntate divina ut amatum in amante, et a Verbo Dei et a Deo cujus est verbum procedat.

Quum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente, omne autem quod procedit ab altero per modum geniti procedit secundum similitudinem speciei a generante, relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante non sit per modum generationis sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu, habet rationem generationis, ut supra ostensum est. Deus igitur, procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici potest. Sed, quia amatum in voluntate exsistit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam, impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet, convenit Deo per modum amoris procedenti ut Spiritus dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione exsistente. Hinc est quod Apostolus spiritui et amori impulsum quemdam attribuit; dicitur enim (Rom. VIII. 14.): *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt;* et (II. Cor. V. 14.): *Caritas Christi urget nos.* Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur, amor autem praedictus est quo Deus ipse amatur, convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur Spiritus Sanctus; ea enim quae Deo dicata sunt, sancta dici consueverunt.

CAPUT XX.

DE EFFECTIBUS ATTRIBUTIS SPIRITUI SANCTO IN SCRIPTURIS, RESPECTU TOTIUS CREATURAE.

Oportet autem, secundum convenientiam praedictorum, considerare effectus quos Spiritui Sancto sacra Scriptura attribuit.

Ostensum est enim in superioribus (Lib. I. c. 86.) quod bonitas Dei est ratio volendi quod alia sint et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur quo suam bonitatem amat est causa creationis rerum; unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in primo Metaphyisicor.; et Dionysius dicit in quarto De divin. nomin. quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse. Habitum est autem ex praemissis quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum; et hoc significatur in Psal. CIII. 30.: *Emitte Spiritum tuum, et creabuntur.* Ex hoc etiam quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quamdam impulsivam et motivam habet, motus qui est a Deo in rebus Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo exsistens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui Sancto sacra Scriptura attribuit; dicitur enim (Gen. I. 2.): *Spiritus Dei ferebatur super aquas;* vult enim Augustinus per aquas intelligi materiam primam, super quam spiritum Domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

Rursus: rerum gubernatio a Deo secundum quamdam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et motio ad Spiritum Sanctum, ratione amoris, pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui Sancto attribuitur. Unde (Job XXXIII. 4.) dicitur: *Spiritus Domini fecit me;* et (Psalm. CXLII. 10.): *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.* Et, quia gubernare subditos

proprius actus domini est, convenienter Spiritui Sancto dominium attribuitur; dicit enim Apostolus (II. Corinth. III. 17.): *Spiritus autem Dominus est;* et in symbolo fidei dicitur: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum.*

Item: vita maxime in motu manifestatur; moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quaecumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur, ratione amoris, Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita; dicitur enim (Joann. VI. 64.): *Spiritus est qui vivificat;* et (Ezech. XXXVII. 6.): *Dabo vobis spiritum, et vivetis;* et in symbolo fidei nos in Spiritum Sanctum *vivificantem* credere profitemur. Quod etiam et nomini *spiritus* consonat; nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in cetera membra diffusum.

CAPUT XXI.

DE EFFECTIBUS ATTRIBUTIS SPIRITUI SANCTO IN SACRA SCRIPTURA, RESPECTU RATIONALIS CREATURAE, QUANTUM AD EA QUAE DEUS NOBIS ELARGITUR.

Considerandum est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod, ex hoc quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, hujusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur; sicut sapientia a Deo nobis donatur secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Quum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (c. 16.), ex hoc quod huic amori assimilamur, Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit (Rom. V. 5.): *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem: in causam quidem efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur; in causam vero exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est aliquo modo Deum imitatur. Quum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia, oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto; verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii; et similiter amor, quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus Sancti. Et sic caritas quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum.

Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet, nihil autem operari potest ubi non est (oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum), necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde, quum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quamdiu caritas in nobis est. Unde Apostolus dicit (I. Cor. III. 16.): *Nescitis quoniam templum Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis?* Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est, in quantum hujusmodi, necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit

(Joann. XIV. 23.): *Ad eum veniemus,* scilicet diligentem Deum, et *mansionem apud eum faciemus;* et (Joann. III. 23.) dicitur: *In hoc scimus quoniam manet in nobis de spiritu quem dedit nobis.*

Rursus: manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit; non enim tantum bonum nisi amando conferret. Unde (Proverb. VIII. 17.) dicitur ex persona Domini: *Ego diligentes me diligo; non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos,* ut dicitur (I. Joann. IV. 10.). Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur (I. Joann. IV. 16.): *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo;* et iterum (ib. 13.): *In hoc intelligimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis.*

Est autem hoc amicitiae proprium quod amico aliquis sua secreta revelet; quum enim amicitia conjungat affectus et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat; unde et Dominus dicit discipulis (Joann. XV. 15.): *Jam non dicam vos servos sed amicos meos; quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria; unde Apostolus dicit (I. Corinth. II. 9.): *Scriptum est, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se: nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum,* etc.

Et quia ex his quae homo novit formatur ejus loquela, convenienter etiam per Spiritum Sanctum homo loquitur divina mysteria, secundum illud (I. Corinth. XIV. 2.): *Spiritus est qui loquitur mysteria;* et (Matth. X. 20.): *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis;* et de prophetis dicitur (II. Petr. I. 21.) quod, *Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines;* unde etiam in symbolo fidei dicitur de Spiritu Sancto: *Qui locutus est per prophetas.*

Non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet amico communicet; quia quum homo amicum habeat ut alterum se, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi, sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur velle et facere bonum amico, secundum illud (I. Joann. III. 17.): *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?* Hoc autem maxime in Deo habet locum, cujus velle est efficax ad effectum; et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur, secundum illud (I. Corinth. XII. 8.): *Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum;* et postea, multis enumeratis, ait: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

Manifestum est autem quod sicut ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur, levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur, ita, ad hoc quod homo ad divinae fruitionis beatitudinem, quae Deo propria est, secundum suam naturam perveniat, necesse est primo quidem quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur, et sic tandem praedictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est; et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur, et per ipsum

ad bene operandum habiles reddimur, et per eamdem ad beatitudinem nobis via praeparatur. Quae tria Apostolus insinuat nobis (II. Corinth. I. 21.) dicens: *Unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris;* et (Ephes. I. 13.): *Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrae.* Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur; unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes; pignus autem ad spem qua ordinamur in coelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

Et, quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat, convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur, secundum illud (Rom. VIII. 15.): *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater.*

Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur: amicitia enim offensae contrariatur; unde dicitur (Prov. X. 12.): *Universa delicta operit caritas.* Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata; et ideo Dominus dicit discipulis (Joann. XX. 22.): *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittentur eis*; et ideo (Matth. XII.) blasphemantibus Spiritum Sanctum peccatorum remissio denegatur, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est quod per Spiritum Sanctum dicimur renovari et purgari sive lavari, secundum illud (Psalm. CIII. 30.): *Emitte Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae*; et (Ephes. IV. 23.): *Renovamini spiritu mentis vestrae;* et (Isa. IV. 4.): *Si abluerit Dominus sordes filiorum Sion, et sanguinem filiarum laverit de medio ejus, in spiritu judicii et spiritu ardoris.*

CAPUT XXII.

DE EFFECTIBUS ATTRIBUTIS SPIRITUI SANCTO, SECUNDUM QUOD MOVET CREATURAM IN DEUM.

His igitur consideratis quae per Spiritum Sanctum in sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per Spiritum Sanctum moveamur in Deum.

Et primo quidem hoc videtur esse amicitiae maxime proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat (Philipp. III. 20.): *Nostra conversatio in coelis est.* Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur; unde Apostolus dicit (II. Corinth. III. 18.): *Nos autem omnes revelata facie gloriam Dei speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini spiritu.*

Est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in ejus verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat: unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est, consequens est ut per Spiritum Sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes; unde et (Psalm. L. 14.) di-

citur: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me;* et (Rom. XIV. 17.): *Regnum Dei est justitia, et pax, et gaudium in Spiritu Sancto;* et (Act. IX. 31.) dicitur: *Ecclesia... habebat pacem, et aedificabatur ambulans in timore Domini, et consolatione Sancti Spiritus replebatur.* Et ideo Dominus Spiritum Sanctum Paraclytum, id est consolatorem, nominat (Joann. XIV. 26.): *Paraclytus autem Spiritus Sanctus,* etc.

Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus ut ejus mandata impleamus, secundum illud (Joann. XIV. 15.): *Si diligitis me, mandata mea servate.* Unde, quum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamus, secundum illud Apostoli (Rom. VIII. 14.): *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.*

Considerandum tamen est quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur, non sicut servi, sed sicut liberi. Quum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus; hoc vero est quod ex voluntate agimus; quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta quum aliquis vi impellitur ad motum, sive sit violentia voluntario mixta, ut quum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat, quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore; unde Apostolus (Rom. VIII. 15.) dicit: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum.*

Quum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, quando, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem, homo ab eo quod est vere bonum avertitur, serviliter agit, in quantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis; sed si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit quum sequitur passionem aut habitum corruptum, serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae abstinet ab eo quod vult. Quum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua, servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit, et servitutem qua contra motum suae voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit (II. Corinth. III. 17.): *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas;* et (Galat. V. 18.): *Si spiritu ducimini, non estis sub lege.* Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod per passionem carnis a vero bono non avertimur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat, secundum illud (Rom. VIII. 13.): *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.*

CAPUT XXIII.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA (C. 16.) INDUCTARUM CONTRA DIVINITATEM SPIRITUS SANCTI.

Restat autem solvere supra positas rationes, quibus concludi videbatur quod Spiritus Sanctus sit creatura, et non Deus.

Circa quod considerandum est primo quod nomen *spiritus* a respiratione animalium sumptum videtur, in quo aër cum quodam motu infertur et emittitur; unde nomen *spiritus* ad omnem impulsum et motum vel cujuscumque aërei corporis trahitur; et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud (Psalm. CXLVIII. 8.): *Ignis, grando, nix, glacies, et spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus;* sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus spiritus vocatur. Rursus, quia aër invisibilis est, translatum est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas; et propter hoc et anima sensibilis, et anima rationalis, et angeli, et Deus spiritus dicuntur; et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quamdam motivam insinuat. Sic igitur quod Amos (IV. 13.) dicit: *Creans spiritum,* de vento intelligit, ut nostra translatio expressius habet: quod etiam consonat ei quod praemittitur: *Formans montes.* Quod vero Zacharias (XII. 1.) de Deo dicit, quod est creans vel *fingens spiritum hominis in eo,* de anima humana intelligit: unde concludi non potest quod Spiritus Sanctus sit creatura.

Similiter autem, nec ex hoc quod Dominus dicit de Spiritu Sancto (Joann. XVI. 13.): *Non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur,* concludi potest quod sit creatura. Ostensum est enim quod Spiritus Sanctus est Deus de Deo procedens; unde oportet quod essentiam suam ab alio habeat, sicut et de Filio Dei dictum est supra (c. 14.); et sic, quum in Deo et scientia et virtus et operatio Dei sit ejus essentia, omnis Filii et Spiritus Sancti scientia et virtus et operatio est ab alio, sed Filii a Patre tantum, Spiritus autem Sancti a Patre et Filio. Quia igitur una de operationibus Spiritus Sancti est quod loquatur in sanctis viris, ut ostensum est, propter hoc dicitur quod non loquitur a semetipso, quia a se non operatur. Audire autem ipsius est accipere scientiam, sicut et essentiam, a Patre et Filio, eo quod nos per auditum scientiam accipimus; est enim consuetum in Scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. Nec movere oportet quod dicit *audiet,* quasi de futuro loquens, quum accipere Spiritum Sanctum sit aeternum; nam aeterno verba cujuslibet temporis aptari possunt, eo quod aeternitas totum tempus complectitur.

Secundum eadem etiam apparet quod missio qua Spiritus Sanctus mitti dicitur a Patre et Filio non potest concludere eum esse creaturam. Dictum est enim supra quod Filius Dei secundum hoc missus fuisse dicitur quod in carne visibili hominibus apparuit; et sic novo quodam modo fuit in mundo quo prius non fuerat, scilicet visibiliter, in quo tamen semper fuerat, invisibiliter ut Deus. Quod autem hoc Filius ageret, ei a Patre fuit; unde et secundum hoc a Patre dicitur missus. Sic autem et Spiritus Sanctus visibiliter apparuit et in specie columbae super Christum in baptismo, et in linguis igneis super Apostolos; et, licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut Filius factus est homo, tamen, sicut in signis quibusdam ipsius, in

hujusmodi visibilibus speciebus apparuit. Et sic etiam ipse quodam novo modo, scilicet visibiliter, in mundo fuit; ed hoc ei fuit a Patre et Filio, unde et ipse a Patre et Filio dicitur missus; quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit. Est tamen et alius modus quo tam Filius quam Spiritus Sanctus invisibiliter mitti dicuntur. Patet enim ex dictis quod Filius procedit a Patre per modum notitiae qua Deus cognoscit seipsum, et Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per modum amoris quo Deus amat seipsum; unde, sicut dictum est, quum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius; et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus Sanctus, est ei a Patre et Filio; et propter hoc a Patre et Filio invisibiliter dicitur mitti; et pari ratione in mente hominis Filius dicitur mitti invisibiliter, quum aliquis sic in divina cognitione constituitur quod ex tali cognitione Dei amor procedat in homine. Unde patet quod nec iste etiam modus missionis in Filio a Spiritu Sancto minorationem inducit, sed solum processionem ab alio.

Similiter etiam, nec Spiritum Sanctum a divinitate excludit quod Pater et Filius interdum connumerantur, non facta mentione de Spiritu Sancto, sicut nec Filium a divinitate excludit quod interdum fit mentio de Patre, non facta mentione de Filio; per hoc enim tacite Scriptura insinuat quod quidquid ad divinitatem pertinens de uno trium dicitur de omnibus est intelligendum, eo quod sunt unus Deus. Nec etiam potest Deus Pater sine verbo et amore intelligi, nec e converso; et propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur; unde et interdum fit mentio de solo Filio, in eo quod commune est tribus, sicut est illud (Matth. XI. 27.): *Neque Patrem quis novit, nisi Filius?* quum tamen et Pater et Spiritus Sanctus Patrem cognoscant; similiter etiam de Spiritu Sancto dicitur (I. Corinth. II. 11.): *Quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei*, quum tamen certum sit quod ab hac cognitione divinorum neque Pater neque Filius excludantur.

Patet etiam quod non potest ostendi Spiritus Sanctus esse creatura per hoc quod de ipso in Scriptura sacra aliqua ad motum pertinentia dicta inveniuntur; sunt enim accipienda metaphorice; sic enim et Deo aliquando Scriptura sacra motum attribuit, ut est illud (Gen. III. 8.): *Quum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso;* et (Gen. XVIII. 21.): *Descendam, et videbo utrum clamorem .... opere compleverint.* Quod ergo dicitur (Gen. I. 2.): *Spiritus Domini ferebatur super aquas*, intelligendum est eo modo quo dictum est, sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum et amor in amatum; quamvis et hoc quidam non de Spiritu Sancto, sed de aëre intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam; unde, ad ejus multimodas transmutationes significandas, dictum est quod *ferebatur super aquas.* Quod etiam dicitur (Joël. II. 28.): *Effundam de spiritu meo super omnem carnem*, ea ratione dictum esse oportet intelligi qua Spiritus Sanctus dicitur mitti hominibus a Patre vel Filio, ut dictum est; verbo autem *effusionis* abundantia effectus Spiritus Sancti intelligitur, et quod non stabit in uno, sed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his quae corporaliter effunduntur.

Similiter autem, quod dicitur (Num. XI. 17.): *Auferam de spiritu tuo, tradamque eis*, non ad ipsam essentiam seu personam Spiritus Sancti referendum est, quum indivisibilis sit, sed ad ipsius effectus, secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri et minui; non tamen ita quod id quod

subtrahitur uni, idem numero alteri conferatur, sicut in rebus corporalibus accidit, sed quia aliquid simile potest accrescere uni, in quo alii decrescit. Nec tamen requiritur ad hoc ut accrescat uni quod alteri subtrahatur, quia res spiritualis potest simul, absque detrimento cujuslibet, a pluribus possideri. Unde nec intelligendum est quod de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quod aliis conferretur, sed ad actum, sive ad officium referendum est, quia quod Spiritus Sanctus prius per solum Moysen effecerat, postea per plures implevit. Sic etiam nec Elisaeus petiit ut Spiritus Sancti essentia seu persona duplicata augeretur, sed ut duo effectus Spiritus Sancti qui fuerant in Elia, scilicet prophetia et operatio miraculorum, essent etiam in ipso; quamvis etiam non sit inconveniens quod effectibus Spiritus Sancti unus alio abundantius participet, secundum duplam vel quantamcumque aliam proportionem, quum mensurata sit virtus uniuscujusque atque finita, non tamen hoc praesumpsisset Elisaeus petere ut in effectu spirituali superaret magistrum.

Patet etiam, ex consuetudine sacrae Scripturae, quod, per quamdam similitudinem, humani animi passiones transferuntur in Deum; sicut dicitur (Psalm. CV. 40.): *Iratus est furore Dominus in populum suum;* dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus; punit enim, quod et irati faciunt; unde et ibidem subditur: *Et tradidit eos in manus gentium.* Sic et Spiritus Sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus; deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

Est etiam consuetus modus loquendi in sacra Scriptura ut illud Deo attribuatur quod in homine facit, secundum illud (Gen. XXII. 12.): *Nunc cognovi quod timeas Dominum,* id est nunc cognoscere feci; et hoc modo dicitur quod Spiritus Sanctus postulat, quia postulantes facit; facit enim amorem Dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui et desiderantes postulamus.

Quum autem Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat, eodem autem amore Deus se et alia propter suam bonitatem amat, manifestum est quod ad Spiritum Sanctum pertinet amor quo Deus nos amat; similiter etiam amor quo nos Deum amamus, quum nos Dei faciat amatores, ut ex dictis patet; et, quantum ad utrumque, Spiritui Sancto competit donari: ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo unusquisque dicitur dare amorem suum alicui, quum eum amare incipit, quamvis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, quum eum ad se trahit; ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem Spiritus Sanctus facit in nobis; unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis patet, et sic eum habemus ut cujus ope fruimur. Et, quia hoc est Spiritui Sancto a Patre et Filio quod per amorem quem in nobis causat, in nobis sit et habeatur a nobis, convenienter dicitur a Patre et Filio nobis dari. Nec per hoc Patre et Filio minor ostenditur, sed ab ipsis habere originem. Dicitur etiam et a seipso dari nobis, in quantum amorem, secundum quem nos inhabitat, simul cum Patre et Filio in nobis causat.

Quamvis autem Spiritus Sanctus verus sit Deus et veram naturam divinam habeat a Patre et Filio, non tamen oportet quod filius sit. Filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est; unde, si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret; ut puta si aliquis homo, virtute sibi divinitus ad hoc

concessa, hominem faceret ex aliqua sui corporis parte vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. Processio autem Spiritus Sancti rationem nativitatis non habet, ut supra ostensum est. Unde Spiritus Sanctus, licet a Patre et Filio divinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest.

Quod autem in sola natura divina pluribus modis natura communicatur, rationabile est, quia in solo Deo ejus operatio est suum esse. Unde, quum in eo, sicut et in qualibet intellectuali natura, sit intelligere et velle, id quod procedit in eo per modum intellectus, ut verbum, aut amoris et voluntatis, ut amor, oportet quod habeat esse divinum, et sit Deus; et sic tam Filius quam Spiritus Sanctus est verus Deus.

Haec igitur de Spiritus Sancti divinitate dicta sint; alia vero quae circa ejus processionem difficultatem habent, ex his quae de nativitate Filii dicta sunt, considerare oportet.

CAPUT XXIV.

QUOD SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT A FILIO.

(I. part. quaest. XXXVI. art. 2. et De pot. quaest. X. art. 4.).

Quidam vero circa Spiritus Sancti processionem errare inveniuntur, dicentes Spiritum Sanctum a Filio non procedere; et ideo ostendendum est Spiritum Sanctum a Filio procedere.

Manifestum est enim ex sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus est spiritus Filii; dicitur enim (Rom. VIII. 9.): *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Sed, ne aliquis posset dicere quod alius sit spiritus qui procedit a Patre, et alius qui est Filii, ostenditur ex verbis ejusdem Apostoli quod idem Spiritus Sanctus sit Patris et Filii; nam hoc quod inductum est: *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus,* subjunxit postquam dixerat: *Si Spiritus Dei habitat in vobis,* etc. Non autem potest dici Spiritus Sanctus esse spiritus Christi ex hoc solo quod eum habuit tamquam homo, secundum illud (Luc. IV. 3.): *Jesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Jordane;* dicitur enim (Galat. IV. 6.): *Quoniam estis filii, misit Deus spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater.* Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei in quantum est spiritus Filii Dei. Efficimur autem filii Dei adoptivi per assimilationem ad Filium Dei naturalem, secundum illud (Rom. VIII. 29.): *Quos praescivit et praedestinavit fieri conformes imaginis Filii ejus, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Sic igitur est Spiritus Sanctus spiritus Christi, in quantum est Filius Dei naturalis. Non potest autem secundum aliam habitudinem Spiritus Sanctus dici spiritus Filii Dei nisi secundum aliquam originem, quia haec sola distinctio in divinis invenitur. Necesse est igitur dicere quod Spiritus Sanctus sic sit Filii quod ab eo procedat.

Item: Spiritus Sanctus a Filio mittitur, secundum illud (Joann. XV. 26.): *Quum venerit Paraclytus, quem ego mittam vobis a Patre.* Mittens autem auctoritatem aliquam habet in missum. Oportet igitur dicere quod Filius habeat aliquam auctoritatem respectu Spiritus Sancti; non autem dominii vel majoritatis, sed secundum solam originem. Sic igitur Spiritus Sanctus est a Filio. Si quis autem dicat quod etiam Filius mittitur a Spiritu Sancto, quia dicitur (Luc. IV. 18.) quod Dominus dixit in se impletum illud Isaiae: *Spiritus Do-*

mini super me; evangelizare pauperibus misit me, considerandum est quod Filius a Spiritu Sancto mittitur secundum naturam assumptam. Spiritus autem Sanctus non assumpsit naturam creatam, ut secundum eam possit dici missus a Filio, vel Filius habere auctoritatem respectu ipsius. Relinquitur igitur quod, respectu personae aeternae, Filius super Spiritum Sanctum auctoritatem habeat.

Amplius (Joann. XVI. 14.) dicit Filius de Spiritu Sancto: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* Non autem potest dici quod accipiat id quod est Filii, non tamen accipiat a Filio, ut puta si dicatur quod accipiat essentiam divinam, quae est Filii, a Patre; unde et subditur: *Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt; propterea dixi vobis quia de meo accipiet;* si enim omnia quae Patris sunt et Filii sunt, oportet quod auctoritas Patris, secundum quam est principium Spiritus Sancti, sit et Filii. Sicut ergo et Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Patris a Patre, ita accipit de eo quod est Filii a Filio.

Adhuc: etiam induci possunt auctoritates doctorum Ecclesiae, etiam Graecorum. Dicit enim Athanasius: « Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens ». Cyrillus etiam in epistola sua, quam synodus Chalcedonensis recepit, dicit: « Spiritus veritatis nominatur, et est Spiritus veritatis, et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre ». Didymus etiam dicit, in libro de Spiritu Sancto: « Neque quid est aliud Filius exceptis his quae ei dantur a Patre; neque alia est Spiritus Sancti substantia praeter id quod quidam concedunt », videlicet Spiritum Sanctum esse a Filio et profluere ab ipso. Verbum enim processionis, inter omnia quae ad originem pertinent, magis invenitur esse commune; quidquid enim quocumque modo est ab aliquo, ab ipso procedere dicimus; et, quia divina melius per communia quam per specialia designantur, verbum processionis in origine divinarum personarum maxime est attendendum. Unde, si concedatur quod Spiritus Sanctus sit a Filio vel profluat ab eo, sequitur quod ab eo procedat.

Item: habetur in determinatione quinti Concilii: « Sequimur per omnia sanctos Patres et doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum, Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Probum; et suscipimus omnia quae de recta fide et damnatione haereticorum exposuerunt ». Manifestum autem ex multis auctoritatibus Augustini, et praecipue in libro De Trinit. et super Joannem, quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Oportet igitur concedi quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Hoc etiam evidentibus rationibus apparet.

In rebus enim, remota materiali distinctione, quae in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem; quae enim nullam oppositionem habent ad invicem simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest; album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. Oportet autem supponere, secundum fidei catholicae documenta, quod Spiritus Sanctus a Filio distinguatur; aliter enim non esset trinitas, sed dualitas in personis. Oportet igitur hujusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri. Non autem oppositione affirmationis et negationis, quia sic distinguuntur entia a non entibus; nec etiam oppositione privationis et habitus, quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis; neque etiam opposi-

tione contrarietatis, quia sic distinguuntur quae sunt secundum formam diversa; nam contrarietas, ut philosophi docent, est differentia secundum formam, quae quidem differentia divinis personis non convenit, quum earum sit una forma, sicut una essentia, secundum illud Apostoli (Philipp. II. 6.), de Filio dicentis: *Qui quum in forma Dei esset*, scilicet Patris. Relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distingui nisi oppositione relationis; sic enim Filius a Patre distinguitur secundum oppositionem relativam patris et filii. Non enim in divinis personis alia relativa oppositio esse potest, nisi secundum originem. Nam relative opposita vel super quantitatem fundantur, ut duplum et dimidium, vel super actionem et passionem, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. Rursus, relativorum quae super quantitatem fundantur, quaedam fundantur super diversam quantitatem, ut duplum et dimidium, majus et minus; quaedam super ipsam unitatem, ut idem, quod significat unum in substantia, et aequale, quod significat unum in quantitate, et simile, quod significat unum in qualitate. Divinae igitur personae distingui non possunt relationibus fundatis super diversitatem quantitatis, quia sic tolleretur trium personarum aequalitas; neque iterum relationibus quae fundantur super unum; hujusmodi enim relationes distinctionem non causant, immo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte aliqua eorum distinctionem praesupponant. In relationibus vero omnibus super actione vel passione fundatis, semper alterum est ut subjectum et inaequale secundum virtutem, nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile et aequale, secundum naturam et virtutem. Relinquitur igitur quod divinae personae distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem. Oportet igitur, si Spiritus Sanctus a Filio distinguitur, quod sit ab eo; non enim est dicere quod Filius sit a Spiritu Sancto, quum Spiritus Sanctus magis Filii esse dicatur et a Filio detur.

Item: a Patre est et Filius et Spiritus Sanctus. Oportet igitur Patrem referri et ad Filium et ad Spiritum Sanctum, ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad Filium ratione paternitatis, non autem ad Spiritum Sanctum, quia tunc Spiritus Sanctus esset Filius; paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in Patre esse aliam relationem, qua referatur ad Spiritum Sanctum, et vocetur spiratio. Similiter, cum in Filio sit quaedam relatio qua refertur ad Patrem, quae dicitur filiatio, oportet quod in Spiritu Sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad Patrem, et dicatur processio. Et sic secundum originem Filii a Patre sunt duae relationes, una in originante, alia in originato, scilicet paternitas et filiatio; et aliae duae ex parte originis Spiritus Sancti, scilicet spiratio et processio. Paternitas igitur et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris pertinent, quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. Non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter Filium et Spiritum Sanctum, ita quod unus sit ab alio.

Adhuc: quaecumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ab invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se et non per accidens pertinentes ad illud commune; sicut homo et equus conveniunt in animali et distinguuntur ab invicem, non per album et nigrum, quae se habent per accidens ad animal, sed per rationale et irrationale, quae

per se ad animal pertinent, quia, quum animal sit habens animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, ut puta rationalem vel irrationalem. Manifestum est autem quod Filius et Spiritus Sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio, quia uterque est a Patre; et secundum hoc Pater convenienter differt ab utroque, in quantum est innascibilis. Si igitur Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, oportet quod hoc sit per differentias quae per se dividant hoc quod est esse ab alio; quae quidem non possunt esse nisi differentiae ejusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut unum eorum sit ab alio. Relinquitur ergo quod, ad hoc ut Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, necesse est quod sit a Filio.

Amplius: si quis dicat Spiritum Sanctum distingui a Filio, non quia sit a Filio, sed propter diversam originem utriusque a Patre, in idem hoc realiter redire necesse est. Si enim Spiritus Sanctus est alius a Filio, oportet quod alia sit origo vel processio utriusque. Duae autem origines non possunt distingui nisi per terminum, vel principium, vel subjectum; sicut origo equi differt ab origine bovis: ex parte termini, secundum quod hae duae origines terminantur ad naturas specie diversas; ex parte autem principii, ut si supponamus, in eadem specie animalis, quaedam generari ex virtute activa solis tantum, quaedam autem cum hac simul ex virtute activa seminis; ex parte vero subjecti, differt generatio hujus equi et illius, secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur. Haec autem distinctio, quae est ex parte subjecti, in divinis personis locum habere non potest, quum sint omnino immateriales; similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio, quia unam et eamdem divinam naturam, quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus Sanctus procedendo. Relinquitur igitur quod utriusque originis distinctio non potest esse nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis Filii est Pater solus. Si igitur processionis Spiritus Sancti principium sit solus Pater, non erit alia processio Spiritus Sancti a generatione Filii, et sic nec Spiritus Sanctus distinctus a Filio. Ad hoc igitur quod sint aliae processiones et alii procedentes, necesse est dicere quod Spiritus Sanctus non sit a solo Patre, sed a Patre et Filio.

Si quis vero iterum dicat quod differunt processiones secundum principium, in quantum Pater producit Filium per modum intellectus, ut verbum, Spiritum autem Sanctum per modum voluntatis, quasi amorem, secundum hoc oportebit dici quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo Patre distinguantur duae processiones et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem, ut in primo (c. 45. et 73.) ostensum est. Sequetur igitur quod duae processiones et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero quae solum ratione differunt de se invicem praedicantur; verum enim est dicere quod divina voluntas est intellectus ejus, et e converso. Verum ergo erit dicere quod Spiritus Sanctus est Filius, et e converso; quod est Sabellianae impietatis. Non igitur sufficit, ad distinctionem Spiritus Sancti et Filii, dicere quod Filius procedat per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur etiam quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Praeterea: ex hoc ipso quod dicitur quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis et Filius per modum intellectus, sequitur quod Spiritus Sanctus sit a Filio; nam amor procedit a Verbo, eo quod nihil amare possumus, nisi verbo cordis illud concipiamus.

Item : si quis diversas species rerum consideret, in eis quidam ordo ostenditur, prout viventia sunt supra non viventia, et animalia supra plantas, et homo super alia animalia, quum in singulis horum diversi gradus inveniantur secundum diversas species; unde et Plato species rerum dixit esse numeros, qui specie variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde, in substantiis immaterialibus, non potest esse distinctio nisi secundum ordinem. In divinis autem personis, quae sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis. Non igitur sunt duae personae ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera; et sic oportet Spiritum Sanctum procedere a Filio.

Adhuc: Pater et Filius, quantum ad unitatem essentiae, non differunt nisi in hoc quod hic est pater et hic est filius. Quidquid igitur praeter hoc est, commune est Patri et Filio. Esse autem principium Spiritus Sancti est praeter rationem paternitatis et filiationis; nam alia relatio est qua Pater est pater, et qua Pater est principium Spiritus Sancti, ut supra dictum est. Esse igitur principium Spiritus Sancti est commune Patri et Filio.

Amplius: quidquid nôn est contra rationem alicujus non est impossibile ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium Spiritus Sancti non est contra rationem Filii, neque in quantum est Deus, quia Pater, qui est Deus, est principium Spiritus Sancti, neque in quantum est filius, eo quod alia est processio Spiritus Sancti et alia Filii; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem, esse principium processionis alterius. Relinquitur igitur quod non sit impossibile Filium esse principium Spiritus Sancti. Quod autem non est impossibile, potest esse. In divinis autem non differt esse et posse. Ergo Filius est principium Spiritus Sancti.

CAPUT XXV.

RATIONES OSTENDERE VOLENTIUM QUOD SPIRITUS SANCTUS NON PROCEDAT A FILIO ET SOLUTIO IPSARUM.

Quidam vero, pertinaciter veritati resistere volentes, quaedam in contrarium inducunt, quae vix responsione sunt digna.

Dicunt enim quod Dominus, de processione Spiritus Sancti loquens, eum a Patre procedere dixit, nulla mentione facta de Filio, ut patet (Joann. XV, 26.) ubi dicitur : *Quum venerit Paraclytus, quem ego mittam vobis a Patre, spiritum veritatis, qui a Patre procedit.* Unde, quum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod Scriptura tradit, non est dicendum, quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Sed hoc omnino frivolum est. Nam, propter unitatem essentiae, quod in Scripturis de una persona dicitur et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiamsi dictio exclusiva adderetur; licet enim dicatur (Matth. XI. 27.) quod *nemo novit Filium, nisi Pater,* non tamen a cognitione Filii vel ipse Filius vel Spiritus Sanctus excluditur. Unde, etiamsi diceretur in Evangelio quod Spiritus Sanctus non procedit nisi a Patre, non per hoc removeretur quin procederet a Filio, quum hoc proprietati Filii non repugnet, ut ostensum est (c. praec.). Nec est mirum si Dominus Spiritum Sanctum a Patre procedere dixit, de se mentione non facta, quia omnia ad Pa-

trem referre solet, a quo habet quidquid habet; sicut quum dicit (Joann. VII. 16.): *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me,* Patris; et multa hujusmodi in verbis Domini inveniuntur ad commendandam in Patre auctoritatem principii. Nec tamen in auctoritate praemissa omnino obticuit se esse Spiritus Sancti principium, quum dixit eum *spiritum veritatis;* se autem prius dixerat *veritatem.*

Objiciunt etiam quod in quibusdam Conciliis invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in symbolo in Conciliis ordinato, in quo tamen de processione Spiritus Sancti a Filio mentio non habetur; unde arguunt Latinos anathematis reos, qui hoc in symbolo addiderunt.

Sed haec efficaciam non habent. Nam in determinatione synodi Chalcedonensis dicitur, quod Patres apud Constantinopolim congregati doctrinam Nicaenae synodi corroboraverunt, non quasi aliquid minus esset inferentes; sed de Spiritu Sancto intellectum eorum, adversus eos qui Dominum eum respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes. Et similiter dicendum est quod processio Spiritus Sancti a Filio implicite continetur in Constantinopolitano symbolo, in hoc quod ibi dicitur, quod procedit; quia quod de Patre intelligitur oportet et de Filio intelligi, ut dictum est. Et ad hoc addendum sufficit auctoritas Romani Pontificis, per quam etiam inveniuntur antiqua Concilia esse confirmata.

Inducunt etiam quod Spiritus Sanctus, quum sit simplex, non potest esse a duobus, et quod Spiritus Sanctus, si perfecte procedat a Patre, non procedit a Filio, et alia hujusmodi, quae facile est solvere etiam parum in theologia exercitatis.

Nam Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti propter unitatem divinae virtutis, et una productione producunt Spiritum Sanctum; sicut etiam tres personae sunt unum principium creaturae, et una actione creaturam producunt.

CAPUT XXVI.

QUOD NON SUNT NISI TRES PERSONAE IN DIVINIS, SCILICET PATER, FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS.

Ex his igitur quae dicta sunt accipere oportet quod in divina natura tres personae subsistunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ab invicem distincti. Pater enim a Filio distinguitur paternitatis relatione et innascibilitate; Filius autem a Patre, relatione filiationis; Pater autem et Filius a Spiritu Sancto, spiratione, ut ita dicatur; Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio, processione amoris, qua ab utroque procedit.

Praeter has tres personas non est quartam in divina natura ponere.

Personae enim divinae, quum in essentia conveniant, non possunt distingui, nisi per relationem originis, ut ex dictis (c. 24.) patet. Has autem originis relationes accipere oportet non secundum processionem in exteriora tendentem, sic enim procedens non esset coessentiale suo principio, sed oportet quod processio interius consistat. Quod autem aliquid procedat, manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis, ut ex dictis patet. Unde personae divinae multiplicari non possunt, nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis in Deo. Non

est autem possibile quod in Deo sit nisi una processio secundum intellectum, eo quod suum intelligere est unum et simplex et perfectum, quia, intelligendo se, intelligit omnia alia; et sic non potest esse in Deo nisi una verbi processio. Similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum, quia etiam divinum velle est unum tantum et simplex; amando enim se, amat omnia alia. Non est igitur possibile quod sint in Deo nisi duae personae procedentes: una per modum intellectus, ut verbum, scilicet Filius; et alia per modum amoris, scilicet ut Spiritus Sanctus; est etiam et una persona non procedens, scilicet Pater. Solum igitur tres personae in Trinitate esse possunt.

Item: si secundum processionem oportet personas divinas distingui, modus autem personae, quantum ad processiones, non potest esse nisi triplex, ut scilicet sit aut omnino non procedens, quod Patris est, aut a non procedente procedens, quod Filii est, aut a procedente procedens, quod Spiritus Sancti est, impossibile est igitur ponere plures quam tres personas. Licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet sint in natura humana plures patres et plures filii, in divina tamen natura hoc omnino impossibile est esse; nam filiatio, quum in una natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam ad subjectum, sicut est etiam de aliis formis. Unde, quum in Deo non sit materia aut subjectum, et ipsae relationes sint subsistentes, ut ex supradictis patet, impossibile est quod in Deo sint plures filiationes; et eadem ratio est de aliis; et sic in Deo sunt solum tres personae.

Si quis autem objiciens dicat quod in Filio, quum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta et sic potest producere verbum, et similiter, quum in Spiritu Sancto sit bonitas infinita, quae est communicationis principium, poterit alteri divinae personae naturam divinam communicare, considerare debet quod Filius est Deus ut genitus, non ut generans; unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum verbi, non ut in producente verbum, et similiter, quum Spiritus Sanctus sit Deus ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam; non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supradictis patet. Tota igitur plenitudo divinitatis est in Filio, et eadem numero quae est in Patre, sed cum relatione nativitatis sicut in Patre cum relatione generationis activae; unde, si relatio Patris attribueretur Filio, omnis distinctio tolleretur; et eadem ratio est de Spiritu Sancto.

Hujusmodi autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa; quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et intentio intellecta dicitur, in mente exsistens; quae, dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam, a qua processio inceperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium in sua natura exsistens, et mens concepta in intellectu, et mens amata in voluntate. Non tamen haec tria sunt una natura, quia intelligere mentis non est ejus esse, nec ejus velle est ejus esse aut intelligere; et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae, quum non sint subsistentes; mens etiam ipsa in sua natura exsistens non est per-

sona, quum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis. In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinae quantum ad processionem quae multiplicat Trinitatem, quum ex dictis manifestum sit esse in divina natura Deum ingenitum, qui est totius divinae processionis principium, scilicet Patrem, et Deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, scilicet Filium, et Deum per modum amoris procedentem, scilicet Spiritum Sanctum; ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus. In hoc autem deficit a repraesentatione divinae Trinitatis quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius naturae, et singulus horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est. Et propter hoc sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide, quantum ad repraesentationem formae, non quantum ad convenientiam naturae; unde et in mente hominis dicitur esse imago Dei, secundum illud (Gen. I. 26.): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Invenitur etiam in aliis rebus divinae Trinitatis similitudo, prout quaelibet res in sua substantia una est, et specie quadam formatur, et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali, amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali; unde et species naturalium rerum a remotis repraesentat Filium, ordo autem Spiritum Sanctum. Et ideo, propter remotam repraesentationem et obscuram in irrationalibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis vestigium, non imago, secundum illud (Job XI. 7.): *Numquid vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies?*

Et haec de divina Trinitate ad praesens dicta sufficiant.

CAPUT XXVII.

DE INCARNATIONE VERBI, SECUNDUM TRADITIONEM SACRAE SCRIPTURAE.

Quoniam autem supra, quum de divina generatione ageretur, dictum est Dei Filio Domino Jesu Christo quaedam secundum divinam naturam, quaedam secundum humanam convenire, quam ex tempore assumendo Dei aeternus Filius voluit incarnari, de ipso nunc incarnationis mysterio restat dicendum. Quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit; nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo verus. Et, quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad hujus maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, quum id quod est in unoquoque maximum causa aliorum esse videatur.

Hanc autem Dei incarnationem mirabilem, auctoritate divina tradente, confitemur. Dicitur enim (Joann. I 14.): *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis;* et Apostolus (Philipp. II. 6.) dicit, de Filio Dei loquens: *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo.* Hoc etiam ipsius Domini Jesu Christi verba manifeste ostendunt, quum de se quandoque loquatur humilia et humana, ut est illud (Joann. XIV. 28.): *Pater major me est*, et (Matth. XXVI. 38.): *Tristis est anima mea usque ad mortem,* quae ei secundum humanitatem assumptam conve-

niunt; quandoque vero sublimia et divina, ut est illud (Joann. X. 30.): *Ego et Pater unum sumus,* et (XVI. 15.): *Omnia quae habet Pater, mea sunt,* quae certum est ei secundum naturam divinam competere. Ostendunt etiam hoc ipsius Domini facta quae de ipso leguntur. Quod enim timuit, tristatus est, esuriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam; quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit et elementis mundi efficaciter imperavit, quod daemones expulit, quod peccata dimisit, quod a mortuis quum voluit resurrexit, quod denique coelos ascendit, divinam in eo virtutem demonstrant.

CAPUT XXVIII.

DE ERRORE PHOTINI CIRCA INCARNATIONEM.

Quidam autem, Scripturarum sensum depravantes, circa Domini nostri Jesu Christi divinitatem et humanitatem perversum sensum conceperunt.

Fuerunt enim quidam, ut Ebion et Cerinthus, et postea Paulus Samosatenus et Photinus, qui in Christo solum naturam humanam confitentur; divinitatem vero, non per naturam, sed per quamdam excellentem divinae gloriae participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut superius (c. 4.) dictum est. Sed, ut alia praetermittamus quae contra positionem hujusmodi dicta sunt superius, haec positio incarnationis mysterium tollit.

Non enim, secundum positionem hujusmodi, Deus carnem assumpsisset ut fieret homo, sed magis homo carnalis Deus factus fuisset; et sic non verum esset quod Joannes dicit (I. 14.): *Verbum caro factum est,* sed magis e converso caro Verbum facta fuisset. Similiter etiam non convenirent Dei Filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio et ascensio; et sic non verum esset quod Apostolus dicit (Philipp. II. 6.): *Qui, quum in forma Dei esset.... exinanivit semetipsum, formam servi accipiens,* sed sola exaltatio hominis in divinam gloriam, de qua postmodum subditur: *Propter quod et Deus exaltavit illum.* Neque verum esset quod Dominus dicit (Joann. VI. 38.): *Descendi de coelo,* sed solum quod ait (Joann. XX. 17.): *Ascendo ad Patrem meum,* quum tamen utrumque Scriptura conjungat; dicit enim Dominus (Joann. III. 13.): *Nemo ascendit in coelum nisi qui de coelo descendit, Filius hominis, qui est in coelo;* et (Ephes. IV. 10.): *Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes coelos.* Sic etiam non conveniret Filio quod missus esset a Patre, neque quod a Patre exiverit ut veniret in mundum, sed solum quod ad Patrem iret, quum tamen ipse utrumque conjungat, dicens (Joann. XVI. 5.): *Vado ad eum qui missit me;* et iterum: *Exivi a Patre, et veni in mundum; et iterum relinquo mundum et vado ad Patrem;* in quorum utroque et humanitas et divinitas comprobatur.

CAPUT XXIX.

DE ERRORE MANICHAEORUM CIRCA INCARNATIONEM.

Fuerunt autem et alii qui, veritate incarnationis negata, quamdam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichaei Dei Filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse; unde nec verus

homo esse potuit, sed apparens; neque ea quae secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam assimilatione consequitur. Et sic patet quod totum incarnationis mysterium ad quamdam fictionem deducunt.

Haec autem positio primo quidem Scripturae auctoritatem evacuat. Quum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, et in caeteris similiter, mentitur Scriptura dicens: *Verbum caro factum est*, si solum phantastica caro fuit; mentitur etiam dicens Jesum Christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse et sepultum, si haec in sola phantastica apparitione contigerunt. Si autem vel in modico auctoritati sacrae Scripturae derogetur, jam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quae sacris Scripturis innititur, secundum illud (Joann. XX. 31.): *Haec scripta sunt, ut credatis.*

Potest autem aliquis dicere Scripturae quidem sacrae veritatem non deesse, dum id quod apparuit refert ac si factum fuisset, quia rerum similitudines aequivoce ac figurate ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus aequivoce dicitur homo; et ipsa sacra Scriptura consuevit hoc modo loquendi uti, ut est illud (I. Corinth. X. 4.): *Petra autem erat Christus;* plurima autem corporalia in Scripturis de Deo inveniuntur dici propter similitudinem solam, sicut quod nominatur agnus, vel leo, vel aliquid hujusmodi.

Sed, licet rerum similitudines aequivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit sacrae Scripturae ut narrationem unius facti totam sub tali aequivocatione proponat, ita quod ex aliis Scripturae locis manifesta veritas haberi non possit, quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur; quum tamen Apostolus dicat (Rom. XV. 4.) quod *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt;* et (II. Tim. III. 16.): *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum . . . et erudiendum.* Esset praeterea tota evangelica narratio poëtica et fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret, quum tamen dicatur (II. Petr. I. 16.): *Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem.*

Sicubi vero Scriptura narrat quod aliqua apparentiam et non rerum exsistentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit; dicitur enim (Gen. XVIII. 2.): *Quumque elevasset oculos,* Abraham scilicet, *apparuerunt tres viri;* ex quo datur intelligi quod secundum apparentiam viri fuerunt; unde et in eis Deum adoravit et deitatem confessus est, dicens: *Loquar ad Dominum meum, quum sim pulvis et cinis;* et iterum: *Non est tuum hoc, qui judicas omnem terram.* Quod vero Isaias et Ezechiel et alii prophetae aliqua alia descripserunt quae imaginarie visa sunt, errorem non generat, quia hujusmodi ponunt non in narratione historiae, sed in descriptione prophetiae, et tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur, sicut (Isa. VI. 1.): *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum;* (Ezech. I. 4.): *Facta est super me manus Domini, et vidi, et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone;* et (Ezech. VIII. 3.): *Emissa similitudo manus apprehendit me . . . . , et adduxit, et veni in Jerusalem in visione Dei.*

Quod etiam aliqua in Scripturis de rebus divinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest: tum quia similitudines sumuntur a rebus tam vilibus ut notum sit hoc, quod secundum similitudinem, et non secundum rerum exsistentiam, dicuntur; tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scripturis, per quae sub similitudinibus in locis aliis occultantur.

Quod quidem in proposito non accidit. Nam nulla Scripturae auctoritas veritatem eorum, quae de humanitate Christi leguntur, excludit.

Forte autem quis dicat quod hoc datur intelligi per hoc quod Apostolus dicit (Rom. VIII. 3.): *Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati*, vel per hoc quod dicit (Philipp. II. 7.): *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*. Hic autem sensus per ea quae hic adduntur excluditur. Non enim dicit solum *in similitudinem carnis*, sed addit *peccati*, quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit; sed similem carni peccati, quia carnem passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato. Similiter, fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit: *In similitudinem hominum factus*, per hoc quod dicitur: *Formam servi accipiens;* manifestum est autem formam pro natura poni, et non pro similitudine, ex hoc quod dixerat: *Qui quum in forma Dei esset*, ubi pro natura ponitur forma; non enim ponitur quod Christus fuerit similitudinarie Deus. Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit: *Factus obediens usque ad mortem*. Non igitur similitudo accipitur pro similitudine apparentiae, sed pro vera similitudine speciei, sicut omnes homines similes specie dicuntur.

Magis autem sacra Scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit. Dicitur enim (Matth. XIV. 26.) quod discipuli, Jesum *videntes ambulantem supra mare, turbati sunt, dicentes quia phantasma est; et prae timore clamaverunt;* quam quidem eorum suspicionem Dominus convenienter removit; unde subditur: *Statimque Jesus locutus est eis, dicens: Habete fiduciam, ego sum, nolite timere;* quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod nonnisi corpus phantasticum assumpsisset, quum eos ad hoc elegerit ut de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quae viderant et audierant; aut, si eos non latebat, aestimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removit Dominus post resurrectionem. Dicitur enim quod discipuli (Luc. XXIV. 37.) *conturbati et conterriti existimabant se spiritum videre*, dum scilicet viderunt Jesum, *et dixit eis: Quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum; palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Frustra enim se palpandum praebuisset, si nonnisi corpus phantasticum habuisset.

Item: Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendunt; dicit enim Petrus (Act. X. 40.): *Hunc*, scilicet Jesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis;* et Joannes apostolus, in principio suae Epistolae dicit: *Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae ...., hoc testamur*. Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae, non in rei exsistentia, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatus est, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium Apostolorum de Christo; et sic *inanis est* eorum *praedicatio, inanis est et fides* nostra, ut dicit Paulus (I. Corinth. XV.).

Amplius autem, si Christus verum corpus non habuit, non vere mortuus est. Ego nec vere resurrexit. Sunt igitur Apostoli falsi testes Christi, praedicantes mundo ipsum resurrexisse; unde Apostolus dicit (ib. 15.): *Invenimur*

autem et falsi testes Dei; quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum quem non suscitavit.

Praeterea: falsitas non est idonea via ad veritatem, secundum illud (Eccli. XXXIV. 4.): *A mendace quid verum dicetur?* Adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit; dicit enim ipse (Joann. XVIII. 37.): *Ego autem in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem, si ea quae dicuntur de ipso in apparentia tantum fuissent; nam falsum est quod non est ut videtur. Omnia igitur quae de Christo dicuntur, secundum rei exsistentiam fuerunt.

Adhuc: (Rom. III.) dicitur quod justificati sumus in sanguine Christi; et (Apoc. V. 9.) dicitur: *Redemisti nos, Domine, in sanguine tuo.* Si igitur Christus non habuit verum sanguinem neque vere pro nobis ipsum fudit, neque igitur vere justificati neque vere redempti sumus. Ad nihil igitur utile est esse in Christo.

Item: si nonnisi phantasia intelligendus est adventus Christi in mundum, nihil novum in Christi adventu accidit; nam et in Veteri Testamento Deus apparuit Moysi et prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam scriptura Novi Testamenti testatur. Hoc autem totam doctrinam Novi Testamenti evacuat. Non igitur corpus phantasticum, sed verum, Filius Dei assumpsit.

CAPUT XXX.

DE ERRORE VALENTINI CIRCA INCARNATIONEM.

His autem et Valentinus propinque de mysterio incarnationis sensit; dixit enim quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de coelo apportavit, et quod nihil de Virgine matre accepit, sed per eam quasi per aquaeductum transivit (teste Aug. lib. haer. n. 11.).

Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis sacrae Scripturae accepisse videtur. Dicitur enim (Joann. III. 13.): *Nemo ascendit in coelum nisi qui de coelo descendit Filius hominis, qui est in coelo .... Qui de coelo venit, super omnes est;* et (Joann. VI. 38.) dicit Dominus: *Descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me;* et (I. Corinth. XV. 47.): *Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de coelo, coelestis.* Quae omnia sic intelligi volunt ut Christus de coelo etiam secundum corpus descendisse credatur.

Procedit autem tam haec Valentini positio, quam Manichaeorum praemissa ex una falsa radice, quia credebant quod haec omnia terrena a diabolo sint creata. Unde, quum *Filius Dei in hoc apparuerit ut dissolvat opera diaboli,* sicut dicitur (I. Joann. III.), non ei competebat ut de creatura diaboli corpus assumeret, quum etiam Paulus dicat (II. Corinth. VI. 14.): *Quae societas lucis ad tenebras? quae autem conventio Christi ad Belial?* Et, quia quae ab eadem radice procedunt similes fructus producunt, in idem falsitatis inconveniens relabitur haec positio cum praedicta.

Uniuscujusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materiam dico et formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quae sunt ex materia et forma composita. Sed, sicut caro humana, et os, et hujusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aër, aqua, et terra, et hujusmodi, qualia sentimus, sunt materia carnis, et ossis, et hujusmodi partium. Si igitur

corpus Christi non fuit terrenum, nec in ipso fuit vera caro et verum os, sed omnia secundum apparentiam tantum, et ita etiam non fuit verus homo, sed apparens; quum tamen, ut dictum est, ipse dicat (Luc. XXIV. 39.): *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Adhuc: corpus coeleste secundum suam naturam est incorruptibile et inalterabile, et extra suum *ubi* non potest transferri. Non autem decuit quod Dei Filius dignitati naturae assumptae aliquid detraheret, sed magis quod eam exaltaret. Non igitur corpus coeleste aut incorruptibile ad inferiora portavit, sed magis assumptum terrenum corpus et passibile, incorruptibile reddidit et coeleste.

Item: Apostolus dicit (Rom. I. 3.) de Filio Dei quod *factus est ex semine David secundum carnem.* Sed corpus David terrenum fuit. Ergo et corpus Christi.

Amplius: idem Apostolus dicit (Galat. IV. 4.) quod *Deus misit Filium suum natum ex muliere;* et (Matth. I. 16.) quod *Jacob genuit Joseph virum Mariae, ex qua natus est Jesus, qui vocatur Christus.* Non autem vel ex ea factus, vel ex ea natus diceretur, si solum per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens. Ex ea igitur corpus assumpsit.

Praeterea: non posset dici mater Jesu Maria, quod Evangelista testatur, nisi ex ea aliquid accepisset.

Adhuc: Apostolus dicit (Hebr. II. 11.): *Qui sanctificat,* scilicet Christus, *et qui sanctificantur,* silicet fideles Christi, *ex uno omnes: propter quam causam non confunditur eos vocare fratres, dicens* (Psalm. XXI. 23.): *Narrabo nomen tuum fratribus meis;* et infra: *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem.* Si autem Christus corpus coeleste solum habuit, manifestum est, quum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex uno cum ipso, et per consequens neque fratres ejus possumus dici, neque etiam ipse participavit carni et sanguini; nam notum est quod caro et sanguis ex elementis inferioribus componuntur et non sunt naturae coelestis. Patet igitur contra apostolicam sententiam praedictam positionem esse.

Ea vero quibus innituntur manifestum est frivola esse. Non enim Christus descendit de coelo secundum corpus aut animam, sed secundum quod Deus; et hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest. Quum enim diceret (Joann. III. 13.): *Nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo,* adjunxit: *Filius hominis, qui est in coelo;* in quo ostendit se ita descendisse de coelo quod tamen in coelo esse non desierit. Hoc autem proprium deitatis est ut ita in terris sit quod et coelum impleat, secundum illud (Jerem. XXIII. 24.): *Coelum et terram ego impleo.* Non ergo Filio Dei, in quantum Deus est, descendere de coelo competit secundum motum localem; nam quod localiter movetur sic ad unum locum accedit quod ab altero recedit. Dicitur igitur Filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit, sicut et Apostolus eum exinanitum dixit, in quantum formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit.

Id vero quod pro radice hujus positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum; ostensum est enim in secundo (c. 6. et 15.) quod ista corporalia non a diabolo, sed a Deo sunt facta.

CAPUT XXXI.

DE ERRORE APOLLINARIS CIRCA CORPUS CHRISTI.

Irrationabilius autem his circa incarnationis mysterium Apollinaris erravit (teste Aug. lib. haer. n. 55.), in hoc tamen praedictis concordans quod corpus Christi non fuit de Virgine assumptum, sed, quod est magis impium, aliquid Verbi dicit in carnem Christi fuisse conversum, occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur (Joann. I. 14.): *Verbum caro factum est;* quod sic intelligendum putavit quasi ipsum Verbum sit conversum in carnem, sicut et intelligitur illud quod legitur (Joann. II. 9.): *Ut gustavit architriclinus aquam vinum factam,* quod ea ratione dicitur quia conversa est aqua in vinum.

Hujus autem erroris impossibilitatem ex his quae supra (Lib. I. c. 13. et 19.) ostensa sunt facile est deprehendere.

Ostensum est enim supra quod Deus omnino immutabilis est. Omne autem quod in aliud convertitur manifestum est in illud mutari. Quum igitur Verbum Dei sit verus Deus, ut ostensum est, impossibile est quod Verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

Item: Verbum Dei, quum sit Deus, simplex est; ostensum est enim supra (Lib. I. c. 28.) in Deo compositionem non esse. Si igitur aliquid Verbi Dei est conversum in carnem, oportet totum Verbum conversum esse. Quod autem in aliud convertitur desinit esse id quod prius fuit; aqua enim conversa in vinum jam non est aqua, sed vinum. Igitur, post incarnationem, secundum positionem praedictam, Verbum Dei penitus non erit; quod apparet impossibile, tum ex hoc quod Verbum Dei est aeternum, secundum illud (Joann. I. 1.): *In principio erat Verbum;* tum quia post incarnationem Christus Verbum dicitur, secundum illud (Apoc. XIX. 18.): *Vestitus erat veste aspersa sanguine; et vocabatur nomen ejus Verbum Dei.*

Amplius: eorum quae non communicant in materia et in genere uno, impossibile est fieri conversionem in invicem; non enim ex linea fit albedo, quia sunt diversorum generum; neque corpus elementare potest converti in aliquod corporum coelestium vel in aliquam incorpoream substantiam, aut e converso, quum non conveniant in materia. Verbum autem Dei, quum sit Deus, non convenit neque in genere neque in materia cum quocumque alio, eo quod Deus in genere non est neque materiam habet. Impossibile est igitur Verbum Dei fuisse in carnem conversum vel in quodcumque aliud.

Praeterea: de ratione carnis, ossium et sanguinis et hujusmodi partium est quod sit ex determinata materia. Si igitur Verbum Dei sit in carnem conversum, secundum positionem praedictam, sequetur quod in Christo non fuerit vera caro nec aliquid aliud hujusmodi; et sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, et alia hujusmodi: quae supra (c. 30.) contra Valentinum posuimus.

Patet igitur hoc quod Joannes dicit: *Verbum caro factum est,* non sic intelligendum esse quasi Verbum sit conversum in carnem, sed quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conversaretur et eis visibilis appareret; unde et subditur: *Et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus,* etc., sicut (Baruch III. 38.) de Deo dicitur quod *in terris visus est et cum hominibus conversatus est.*

CAPUT XXXII.

DE ERRORE ARII ET APOLLINARIS CIRCA ANIMAM CHRISTI.

Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa ejus animam aliqui male sensisse inveniuntur.

Posuit enim Arius (teste Aug. lib. haer. n. 11.) quod in Christo non fuit anima, sed quod solum carnem assumpsit, cui divinitas loco animae fuit; et ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Quum enim vellet asserere quod Filius Dei sit creatura et minor Patre, ad hoc probandum illa Scripturarum assumpsit testimonia quae infirmitatem humanam ostendunt in Christo; et ne aliquis ejus probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia, Christo non secundum divinam naturam, sed humanam convenire, nequiter animam removit a Christo, ut, quum quaedam corpori humano convenire non possint, sicut quod miratus est, quod timuit, quod oraverit, necessarium fiat hujusmodi in Filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suae positionis assertionem praemissum Verbum Joannis dicentis: *Verbum caro factum est;* ex quo accipere volebat quod solam carnem Verbum assumpserit, non autem animam. In hac positione etiam Apollinaris (teste Aug. ubi supra, n. 55.) eum secutus est.

Manifestum est autem ex praemissis hanc positionem impossibilem esse.

Ostensum est enim supra (Lib. I. c. 27.) quod Deus forma corporis esse non potest. Quum igitur Verbum Dei sit Deus, ut ostensum est (c. 3. 11. et 14.), impossibile est quod Verbum Dei sit forma corporis, ut sic carni pro anima esse possit. Utilis autem est haec ratio contra Apollinarem, qui Verbum Dei verum Deum esse confitebatur; et, licet hoc Arius negaret, tamen etiam contra eum praedicta procedit ratio, quia non solum Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercoelestium spirituum, inter quos supremum Filium Dei Arius ponebat; nisi forte secundum positionem Origenis, qui posuit animas humanas ejusdem speciei et naturae cum supercoelestibus spiritibus esse; cujus opinionis falsitatem supra (Lib. II. c. 95.) ostendimus.

Item: subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. Manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse, quum sit ejus forma. Si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit; quum tamen eum hominem Apostolus asserat, dicens (I. Tim. II. 5.): *Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.*

Adhuc: ex anima non solum ratio hominis, sed et singularum partium ejus dependet; unde, remota anima, oculus, caro et os hominis mortui aequivoce dicuntur, sicut oculus pictus aut lapideus. Si igitur in Christo non fuit anima, necesse est quod nec vera caro in eo fuerit, nec aliqua alia partium hominis; quum tamen hoc Dominus in se esse perhibeat, dicens (Luc. XXIV. 39.): *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Amplius: quod generatur ex aliquo vivente filius ejus dici non potest, nisi in eadem specie procedat; non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed, si Christus animam non haberet, non esset ejusdem speciei cum aliis hominibus; quae enim secundum formam differunt, ejusdem speciei esse non possunt. Non igitur dici poterit quod Christus sit filius Ma-

riae Virginis, aut quod illa sit mater ejus; quod tamen in evangelica Scriptura asseritur.

Praeterea: in Evangelio expresse dicitur quod Christus animam habuit, sicut est illud (Matth. XXVI. 38.): *Tristis est anima mea usque ad mortem;* et (Joann. XII. 27.): *Nunc anima mea turbata est.* Et ne forte dicant ipsum Filium Dei animam dici, eo quod secundum eorum positionem loco animae et carnis sit, sumendum est quod Dominus dicit (Joann. X. 18.): *Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam;* ex quo intelligitur aliud quam animam esse in Christo quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi. Non autem fuit in potestate corporis quod uniretur Filio Dei vel separaretur a Deo, quum hoc etiam naturae potestatem excedat. Oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam et aliud divinitatem Filii Dei, cui merito talis potestas tribuitur.

Item: tristitia, ira et hujusmodi passiones sunt animae sensitivae, ut patet per Philosophum in septimo Physic. (t. c. 19.). Haec autem in Christo fuisse ex Evangeliis comprobatur. Oportet igitur in Christo fuisse animam sensitivam, de qua planum est quod differt a natura divina Filii Dei.

Sed quia potest dici humana in Evangeliis metaphorice dici de Christo, sicut de Deo in plerisque locis sacra Scriptura loquitur, accipiendum est aliquid quod necesse sit ut proprie dictum intelligatur. Sicut enim alia corporalia, quae de Christo Evangelistae narrant, proprie intelliguntur et non metaphorice; ita oportet non metaphorice de ipso intelligi quod manducaverit, et per consequens quod esurierit. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitivam, quum esuries sit appetitus cibi. Oportet igitur quod Christus habuerit animam sensitivam.

CAPUT XXXIII.

DE ERRORE APOLLINARIS DICENTIS ANIMAM RATIONALEM NON FUISSE IN CHRISTO, ET DE ERRORE ORIGENIS DICENTIS ANIMAM CHRISTI ANTE MUNDUM FUISSE CREATAM.

His autem testimoniis evangelicis Apollinaris convictus (teste Aug. lib. haer. n. 55.), confessus est in Christo animam sensitivam fuisse, tamen sine mente et intellectu, ita quod Verbum Dei fuerit illi animae loco intellectus et mentis. Sed nec hoc sufficit ad inconvenientia praedicta vitanda.

Homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quod mentem humanam et rationem habet. Si igitur Christus hoc non habuit, verus homo non fuit nec ejusdem speciei nobiscum. Anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens; etenim, secundum Philosophum in octavo Metaphys. (t. c. 10.), dicitur quod, in diffinitionibus et speciebus, quaelibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciem, sicut in numeris unitas. Rationale autem est differentia specifica. Si igitur in Christo fuit anima sensitiva sine ratione, non fuit ejusdem speciei cum anima nostra, quae est rationem habens. Nec ipse igitur Christus fuit ejusdem speciei nobiscum.

Adhuc: inter ipsas animas sensitivas ratione carentes diversitas secundum speciem exsistit; quod patet ex animalibus irrationalibus, quae ab in-

vicem specie differunt, quorum tamen unumquodque secundum propriam animam speciem habet. Sic igitur anima sensitiva ratione carens est quasi unum genus sub se plures species comprehendens. Nihil autem est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Si igitur anima Christi fuit in genere animae sensitivae ratione carentis, oporteret quod contineretur sub aliqua specierum ejus, utpote quod fuerit in specie animae leonis, vel equi, aut alicujus alterius belluae; quod est omnino absurdum.

Amplius: corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad principale agens. Oportet autem materiam proportionatam esse formae, et instrumentum principali agenti. Ergo secundum diversitatem animarum oportet et corporum diversitatem esse; quod et secundum sensum apparet; nam in diversis animalibus inveniuntur diversae dispositiones membrorum, secundum quod conveniunt diversis dispositionibus animarum. Si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec membra habuisset sicut sunt membra humana.

Praeterea: quum, secundum Apollinarem, Verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest; nam ea admiramur quorum causam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animae sensitivae competeret, quum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. In Christo autem admiratio fuit, sicut ex Evangeliis probatur; dicitur enim (Matth. VIII. 10.) quod *audiens Jesus* verba Centurionis, *miratus est.* Oportet igitur, praeter divinitatem Verbi et animam sensitivam, in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanan. Manifestum est igitur ex praedictis quod in Christo verum corpus humanum et vera anima humana fuit.

Sic igitur quod Joannes dicit: *Et Verbum caro factum est*, non sic intelligitur quasi Verbum sit in carnem conversum, neque sic quod Verbum carnem solam assumpserit aut animam sensitivam sine mente; sed, secundum consuetum Scripturae modum, ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit: *Verbum caro factum est,* ac si diceretur: Verbum homo factum est: nam et anima interdum ponitur pro homine in Scriptura; dicitur enim (Exod. I. 5.): *Erant omnes animae eorum qui egressi sunt de femore Jacob septuaginta;* similiter etiam et caro pro toto homine ponitur; dicitur enim (Isa. XL. 5.): *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est.* Sic igitur et hic caro pro toto homine ponitur ad exprimendam humanae naturae infirmitatem, quam Verbum assumpsit.

Si autem Christus humanam carnem et humanam animam habuit, ut ostensum est, manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis ejus conceptionem. Ostensum est enim (Lib. II. c. 83.) quod humanae animae propriis corporibus non praeexsistunt. Unde patet falsum esse Origenis dogma dicentis animam Christi ab initio ante corporales creaturas cum omnibus aliis creaturis spiritualibus creatam, et a Verbo Dei assumptam, et demum circa finem saeculorum pro salute hominum carne fuisse indutam.

CAPUT XXXIV.

DE ERRORE THEODORI MOPSUESTENI CIRCA UNIONEM VERBI AD HOMINEM.

Ex praemissis igitur apparet quod Christo nec divina natura defuit, ut Ebion, Cerinthus et Photinus dixerunt, nec verum corpus humanum, secundum errorem Manichaei atque Valentini; nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arius et Apollinaris. His igitur tribus substantiis in Christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit, secundum Scripturarum documenta, inquirendum restat.

Theodorus igitur Mopsuestenus (de quo in Syn. Constant. a. 4.) et Nestorius (de quo in eod. S. August. lib. haer. n. 89.) ejus sectator talem sententiam de praedicta unione protulerunt. Dixerunt enim quod anima humana et corpus humanum naturali unione convenerunt in Christo ad constitutionem unius hominis ejusdem speciei et naturae cum aliis hominibus, et quod in hoc homine Deus habitavit sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut et in aliis hominibus sanctis; unde illud quod ipse Judaeis (Joann. II. 19) dixit: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud;* et postea Evangelista, quasi exponens, subdit: *Ille autem dicebat de templo corporis sui;* et Apostolus (Coloss. I. 19.) quod *in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare.* Et ex hoc consecuta est ulterius quaedam affectualis unio inter hominem illum et Deum, dum et homo ille bona sua voluntate Deo inhaesit, et Deus sua voluntate illum acceptavit, secundum illud (Joann. VIII. 29.): *Qui me misit, mecum est; et non reliquit me solum, quia ego, quae placita sunt ei, facio semper;* ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad Deum, qualis est unio de qua Apostolus dicit (I. Corinth. VI. 17.): *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Et, sicut ex hac unione nomina quae proprie Deo conveniunt ad homines transferuntur, ut dicantur dii, et filii Dei, et domini, et sancti, et christi, sicut ex diversis locis Scripturae patet: ita et nomina divina homini illi conveniunt, ut propter Dei inhabitationem et unionem affectus, dicatur et Deus, et Dei Filius, et Dominus, et Sanctus, et Christus. Sed tamen, quia in illo homine major plenitudo gratiae fuit quam in aliis hominibus sanctis, fuit prae ceteris templum Dei, et arctius Deo secundum affectum unitus, et singulari quodam privilegio divina nomina participavit; et propter hanc excellentiam gratiae constitutus est in participatione divinae dignitatis et honoris, ut scilicet coadoretur Deo.

Et sic, secundum praedicta, oportet quod alia sit persona Verbi Dei et alia persona illius hominis qui Verbo Dei coadoratur. Et, si dicatur una persona utriusque, hoc erit propter unionem affectualem praedictam, ut sic dicatur homo ille et Dei Verbum, una persona, sicut dicitur de viro et muliere quod jam non sunt duo, sed una caro. Et, quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur de altero dici possit (non enim quidquid convenit viro verum est de muliere, aut e converso), ideo in unione Verbi et illius hominis hoc observandum putant quod ea quae sunt propria illius hominis, ad humanam naturam pertinentia, de Verbo Dei, aut de Deo convenienter dici non possunt; sicut homini illi convenit quod sit natus de Virgine, quod passus,

mortuus et sepultus, et hujusmodi; quae omnia asserunt de Deo vel de Dei Verbo dici non debere.

Sed, quia sunt quaedam nomina quae, etsi Deo principaliter conveniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut Christus, Dominus, Sanctus et etiam Filius Dei, de hujusmodi nominibus, secundum eos, nihil prohibet praedicta praedicari. Convenienter enim dicitur, secundum eos, quod Christus, Dominus gloriae, vel Sanctus sanctorum, vel Dei Filius, sit natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus; unde et Beatam Virginem, non matrem Dei vel Verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

Sed, si quis diligenter consideret, praedicta positio veritatem incarnationis excludit. Non enim, secundum praedicta, Verbum Dei fuit homini illi unitum, nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur unio voluntatum. Inhabitatio autem Verbi Dei in homine non est Verbum Dei incarnatum; habitavit enim Verbum Dei, et Deus ipse in omnibus sanctis a constitutione mundi, secundum illud Apostoli (II. Corinth. VI. 16.): *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Dominus; quoniam inhabitabo in illis;* quae tamen inhabitatio incarnatio dici non potest; alioquin frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset.

Nec etiam ad incarnationis rationem sufficit si Verbum Dei aut Deus pleniori gratia habitavit in illo homine, quia magis et minus speciem non diversificant unionis. Quum igitur Christiana religio in fide incarnationis fundetur, evidenter apparet quod praedicta positio fundamentum Christianae religionis tollit.

Praeterea: ex ipso modo loquendi Scripturarum, falsitas praedictae positionis apparet. Inhabitionem enim Verbi Dei in sanctis hominibus consuevit sacra Scriptura hic modis significare: *Locutus est Dominus ad Moysen,* vel: *Dicit Dominus ad Moysen: Factum est verbum Domini ad Jeremiam,* aut ad aliquem aliorum prophetarum: *Factum est verbum Domini in manu Aggaei prophetae.* Nunquam autem legitur quod Verbum Domini factum sit vel Moyses, vel Jeremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei Verbi ad carnem Christi designat Evangelista, dicens (Joann. I. 14.): *Et Verbum caro factum est,* ut supra expositum est. Manifestum est igitur quod non solum per modum inhabitationis Verbum Dei in homine Christo fuit, secundum traditiones Scripturae.

Item: omne quod factum est aliquid, est illud quod factum est, sicut quod factum est homo, est homo, et quod factum est album, est album. Sed Verbum Dei factum est homo, ut ex praemissis habetur. Igitur Verbum Dei est homo. Impossibile est autem ut duorum differentium persona, aut hypostasi, vel supposito unum de altero praedicetur; quum enim dicitur: Homo est animal, idipsum quod animal est homo est; et quum dicitur: Homo est albus, ipse homo albus esse signatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis; et ideo nullo modo dici potest quod Socrates sit Plato vel aliquod aliud singularium ejusdem, vel alterius speciei. Si igitur Verbum caro factum est, id est homo, ut Evangelista testatur, impossibile est quod Verbi Dei et illius hominis sint duae personae, vel duae hypostases, vel duo supposita.

Adhuc: pronomina demonstrativa ad personam referuntur vel hypostasim vel suppositum; nemo enim diceret: Ergo curro, alio currente, nisi forte figurative, utpote quod alius loco ejus curreret. Sed ille homo qui dictus est

Jesus dicit de se (Joann. VIII. 58.): *Antequam Abraham fieret, ego sum;* et (Joann. X. 30.): *Ego et Pater unum sumus,* et plura alia, quae manifeste ad divinitatem Verbi pertinent. Ergo manifestum est quod persona illius hominis loquentis et hypostasis est ipsa persona Filii Dei.

Amplius: ex superioribus patet quod neque corpus Christi de coelo descendit, secundum errorem Valentini, neque anima, secundum errorem Origenis; unde restat quod ad Verbum Dei pertineat quod dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut supra dictum est. Sed ille homo, ex persona sua loquens, dicit se descendisse de coelo (Joann. VI. 51.): *Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi.* Necesse est igitur personam et hypostasim illius hominis esse personam Verbi Dei.

Item: manifestum est quod ascendere in coelum Christo homini convenit, qui, *videntibus apostolis, elevatus est,* ut dicitur (Act. I. 9.). Descendere autem de coelo Verbo Dei convenit. Sed Apostolus dicit (Ephes. IV. 10.): *Qui descendit, ipse est qui ascendit.* Ipsa igitur est persona et hypostasis illius hominis quae est persona et hypostasis Verbi Dei.

Adhuc: ei qui originem habet ex mundo et non fuit antequam esset in mundo non convenit venire in mundum. Sed homo Christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum et terrenum habuit, ut ostensum est (c. 27.); secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo; habuit enim veram animam humanam, de cujus natura est ut non sit antequam corpori uniatur. Relinquitur igitur quod homini illi ex sua bonitate non conveniat venire in mundum. Ipse autem se dicit venisse in mundum (Joann. XVI. 28.): *Exivi,* inquit, *a Patre, et veni in mundum.* Manifestum est igitur quod id quod Verbo Dei convenit de homine illo dicitur vere; nam quod Verbo Dei conveniat venire in mundum, manifeste ostendit Joannes Evangelista, dicens (Joann. I. 10.): *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. In propria venit,* etc. Oportet igitur personam et hypostasim illius hominis loquentis esse personam et hypostasim Verbi Dei.

Item: Apostolus dicit (Hebr. X. 5.): *Ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti; corpus autem aptasti mihi.* Ingrediens autem mundum Verbum Dei est, ut ostensum est. Ipsi ergo Dei Verbo corpus aptatur, ut scilicet sit proprium corpus ejus; quod dici non posset, nisi esset eadem hypostasis Verbi Dei et illius hominis. Oportet igitur esse eamdem hypostasim Dei Verbi et illius hominis.

Amplius: omnis mutatio, vel passio conveniens corpori alicujus potest attribui ei cujus est corpus; si enim corpus Petri vulneretur, flagelletur, aut moriatur, potest dici quod Petrus vulneratur, flagellatur, aut moritur. Sed corpus illius hominis fuit corpus Verbi Dei, ut ostensum est. Ergo omnis passio quae in corpore illius hominis facta fuit, potest Verbo Dei attribui. Recte igitur potest dici quod Verbum Dei et Deus est passus, crucifixus, mortuus et sepultus; quod ipsi negabant.

Item: Apostolus dicit (Hebr. II. 10.): *Decebat eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat auctorem salutis eorum per passionem consummari.* Ex quo habetur quod ille propter quem sunt omnia et qui homines in gloriam adducit, et qui est auctor salutis humanae passus est et mortuus. Sed haec quatuor singulariter sunt Dei, et nulli alii attribuuntur; dicitur enim (Prov. XVI. 4.): *Universa propter semetipsum operatus est Dominus;* et de Verbo Dei dicitur (Joann. I. 3.): *Omnia per ipsum facta*

sunt; et (Psalm. LXXXIII. 12.): *Gratiam et gloriam dabit Dominus;* et alibi (Ps. XXXVI. 39.): *Salus autem justorum a Domino.* Manifestum est igitur recte dici Deum, Dei Verbum, esse passum et mortuum.

Praeterea: licet aliquis homo participatione divini dominii dominus dici possit, nullus homo tamen neque creatura aliqua potest dici Dominus gloriae; quia gloriam futurae beatitudinis solus Deus ex natura possidet, alii vero per donum gratiae; unde et (Psalm. XXIII. 10.) dicitur: *Dominus virtutum ipse est Rex gloriae.* Sed Apostolus (I. Corinth. II. 8.) dicit Dominum gloriae esse crucifixum: *Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent.* Vere igitur dici potest quod Deus sit crucifixus.

Adhuc: Verbum Dei dicitur Dei Filius per naturam, ut ex supradictis (c. 11. et 14.) patet; homo autem, propter inhabitationem Dei, dicitur Dei filius per gratiam adoptionis. Sic igitur in Domino Jesu Christo, secundum positionem praedictam, est accipere utrumque filiationis modum; nam Verbum inhabitans est Dei Filius per naturam, homo inhabitatus est Dei filius per gratiam adoptionis. Unde homo ille non potest dici proprius vel unigenitus Dei Filius, sed solum Dei Verbum, quod secundum proprietatem nativitatis singulariter a Patre genitum est. Attribuit autem Scriptura proprio et unigenito Dei Filio passionem et mortem; dicit enim Apostolus (Rom. VIII. 32.): *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum;* et (Joann. III. 16.): *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Et quod loquitur de traditione ad mortem, patet per id quod eadem verba supra praemiserat, de Filio hominis crucifixo dicens: *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in illum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Et Apostolus mortem Christi indicium divinae dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens (Rom. V. 8.): *Commendat suam caritatem Deus in nobis, quoniam quum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Recte igitur dici potest quod Verbum Dei Deus sit passus et mortuus.

Item: ex hoc dicitur aliquis filius alicujus matris, quia corpus ejus ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit. Corpus autem illius hominis ex virgine matre sumptum est; ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus Filii Dei naturalis, id est Verbi Dei. Convenienter igitur dicitur quod Beata Virgo sit mater Verbi Dei, et etiam Dei, licet divinitas Verbi a matre non sumatur; non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

Amplius: Apostolus dicit (Galat. IV. 4.): *Misit Deus Filium suum factum ex muliere;* ex quibus verbis ostenditur qualiter missio Filii Dei sit intelligenda. Eo enim dicitur missus, quo factus est ex muliere, quod quidem verum esse non posset, nisi Filius Dei ante fuisset quam factus esset ex muliere; quod enim in aliquid mittitur prius esse intelligitur quam sit in eo in quod mittitur. Sed homo ille qui est filius adoptivus, secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. Quod ergo dicit: *Misit Deus Filium suum,* non potest intelligi de filio adoptivo, sed oportet quod intelligatur de filio naturali, id est de Deo Dei Verbo. Sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere dicitur filius mulieris. Deus ergo Dei Verbum est filius mulieris. Sed forte diceret aliquis non debere verbum Apostoli sic intelligi quod Dei Filius ad hoc sit missus, ut sic factus ex muliere, sed ita quod Dei Filius, qui est factus ex muliere et sub lege, ad hoc sit missus ut eos qui sub lege

erant, redimeret, et secundum hoc, quod dicit: *Filium suum,* non oportebit intelligi de filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis. Sed hic sensus excluditur ex ipsis Apostoli verbis. Non enim a lege potest absolvere nisi ille qui super legem exsistit, qui est auctor legis. Lex autem a Deo posita est. Solius igitur Dei est a servitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apostolus Filio Dei, de quo loquitur. Filius ergo Dei, de quo loquitur, est filius naturalis. Verum ergo est dicere quod naturalis Dei Filius, id est Deus Dei Verbum, est factus ex muliere.

Praeterea: idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur (Psalm. XXX. 6.): *Redemisti me, Domine, Deus veritatis.*

Adhuc: adoptio filiorum Dei fit per Spiritum Sanctum, secundum illud (Rom. VIII. 15.): *Accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Spiritus autem Sanctus non est donum hominis, sed adoptio. Ergo filiorum adoptio non causatur ab homine, sed a Deo. Causatur autem a Filio Dei, misso a Deo et facto ex muliere; quod patet per id quod Apostolus subdit: *Ut adoptionem filiorum reciperemus.* Oportet igitur verbum Apostoli intelligi de Filio Dei naturali. Deus igitur Dei Verbum factus est ex muliere, id est ex Virgine matre.

Item: Joannes dicit (I. 14.): *Verbum caro factum est.* Non autem habet carnem nisi ex muliere. Verbum igitur factum est ex muliere, id est ex Virgine matre: Virgo enim est mater Dei Verbi.

Amplius: Apostolus dicit (Rom. IX. 5.) quod *Christus est* ex patribus *secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Non autem ex patribus nisi mediante Virgine. Deus igitur, qui est super omnia, est ex Virgine secundum carnem. Virgo igitur est mater Dei secundum carnem.

Adhuc: Apostolus dicit (Philipp. II. 6.) de Christo Jesu: *Qui, quum in forma Dei esset . . . . , semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus;* ubi manifestum est, si, secundum Nestorium, Christum dividamus in duos, scilicet in hominem illum qui est filius adoptivus et in filium Dei naturalem qui est Verbum Dei, quod non potest intelligi de homine illo. Ille enim homo, si purus homo sit, non prius fuit in forma Dei ut postmodum in similitudinem hominum fieret, sed magis e converso homo exsistens divinitatis particeps factus est, in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus. Oportet igitur quod intelligatur de Verbo Dei quod prius fuerit ab aeterno in forma Dei, id est in natura Dei, et postmodum exinanivit semetipsum in similitudinem hominum factus. Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem Verbi Dei in homine Jesu Christo. Nam Verbum Dei in omnibus sanctis a principio mundi habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum; quia Deus sic suam bonitatem creaturis communicat, quod nihil ei subtrahitur, sed magis quodammodo exaltatur, secundum quod ejus sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, et tanto amplius quanto creaturae fuerint meliores. Unde, si Verbum Dei plenius habitavit in homine Christo quam in aliis sanctis, minus in hoc quam in aliis convenit exinanitio Verbi. Manifestum est igitur quod unio Verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem Verbi Dei in homine illo, ut Nestorius dicebat, sed secundum quod Verbum Dei vere factum est homo. Sic enim solum habebit locum exinanitio, ut scilicet dicatur Verbum Dei exinanitum, id est parvum factum, non amissione propriae magnitudinis, sed assumptione humanae parvitatis; sicut si anima praeexsisteret corpori et diceretur fieri substantia corporea quae est homo, non mutatione propriae naturae, sed assumptione naturae corporeae.

Praeterea: manifestum est quod Spiritus Sanctus in homine Christo habitavit; dicitur enim (Luc. IV. 1.) quod *Jesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Jordane.* Si igitur incarnatio Verbi secundum hoc solum intelligenda est quod Verbum Dei in homine illo plenissime habitavit, necesse erit dicere quod etiam Spiritus Sanctus erit incarnatus; quod est omnino alienum a doctrina fidei.

Adhuc: manifestum est Verbum Dei in sanctis angelis habitare, qui participatione Verbi intelligentia replentur; dicit enim Apostolus (Hebr. II. 16.): *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Manifestum est igitur quod assumptio humanae naturae a Verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

Adhuc: si, secundum positionem Nestorii, Christus separetur in duos secundum hypostasim differentes, id est in Verbum Dei et hominem illum, impossibile est quod Verbum Dei Christus dicatur; quod patet tum ex modo loquendi Scripturae, quae nunquam ante incarnationem Domini Deum aut Dei Verbum nominat Christum, tum etiam ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim Christus quasi unctus; unctus autem intelligitur oleo exsultationis, id est Spiritu Sancto, ut Petrus exponit (Act. X. 38.). Non autem potest dici quod Verbum Dei sit unctum Spiritu Sancto, quia sic Spiritus Sanctus esset major Filio, ut sanctificans sanctificato. Oportebit igitur quod hoc nomen, *Christus,* solum pro homine illo possit intelligi. Quod ergo dicit Apostolus (Philipp. II. 5.): *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu,* ad hominem illum referendum est. Subdit autem: *Qui quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.* Verum igitur est dicere quod homo ille est in forma, id est in natura Dei, et aequalis Deo. Licet autem homines dicantur dii vel filii Dei propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quod sint aequales Deo. Patet igitur quod homo Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

Item: licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiae, nunquam tamen omnia quae sunt solius Dei, sicut creare coelum et terram, aut aliquid hujusmodi, de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiae dicitur. Christo autem homini attribuitur omnium creatio. Dicitur enim (Hebr. III. 1.): *Considerate Apostolum et Pontificem confessionis nostrae Jesum* Christum, *qui fidelis est ei qui praefecit illum, sicut et Moyses in omni domo illius;* quod oportet de homine illo et non de Dei Verbo intelligi, tum quia ostensum est quod, secundum positionem Nestorii, Verbum Dei Christus dici non potest, tum quia Verbum Dei non est factum, sed genitum. Addit autem Apostolus: *Ampliori gloria iste prae Moyse dignus habitus est quanto ampliorem honorem habet domus, qui fabricavit illam.* Homo igitur Christus fabricavit domum Dei; quod consequenter Apostolus probat, subdens: *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo; qui autem omnia creavit, Deus est.* Sic igitur Apostolus probat quod homo Christus fabricavit domum Dei, per hoc quod Deus creavit omnia; quae probatio nulla esset, nisi Christus esset Deus creans omnia. Sic igitur homini illi attribuitur creatio universorum, quod est proprium opus Dei. Est igitur homo Christus ipse Deus secundum hypostasim, et non ratione inhabitationis tantum.

Amplius: manifestum est quod homo Christus, loquens de se, multa divina dicit et supernaturalia, ut est illud (Joann. VI. 40.): *Ego resuscitabo illum in novissimo die;* et (Joann. X. 28.): *Ego vitam aeternam do eis.* Quod quidem esset summae superbiae, si ille homo loquens non esset secundum hyposta-

sim ipse Deus, sed solum haberet Deum inhabitantem. Hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit (Matth. XI. 29.): *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Est igitur eadem persona hominis illius et Dei.

Praeterea: sicut legitur in Scripturis quod homo ille est exaltatus, dicitur enim (Act. II. 33.): *Dextera Dei exaltatus,* etc., ita legitur quod Deus sit exinanitus (Philipp. II. 7.): *Exinanivit semetipsum,* etc. Sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod sit Deus, quod resuscitet mortuos et alia hujusmodi, ita de Deo possunt dici humilia, ut quod sit natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus.

Adhuc: relativa tam verba quam pronomina idem suppositum referunt; dicit enim Apostolus (Coloss. I. 16.), loquens de Filio Dei: *In ipso condita sunt universa in coelis, et in terra, visibilia et invisibilia;* et postea subdit: *Et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis.* Manifestum est autem quod hoc quod dicitur: *In ipso condita sunt universa,* ad Verbum Dei pertinet; quod autem dicitur: *Primogenitus ex mortuis,* homini Christo competit. Sic igitur Dei Verbum et homo Christus sunt unum suppositum et per consequens una persona; et oportet quod quidquid dicitur de homine illo, dicatur de Verbo Dei, et e converso.

Item: Apostolus dicit (I. Cor. VIII. 6.): *Unus est Dominus Jesus Christus, per quem omnia.* Manifestum est autem quod *Jesus Christus,* nomen illius hominis per quem omnia, convenit Verbo Dei. Sic igitur Verbum Dei et homo ille sunt unus Dominus, nec duo domini, nec duo filii, ut Nestorius dicebat; et ex hoc ulterius sequitur quod Verbi Dei et hominis sit una persona.

Si quis autem diligenter consideret, haec Nestorii opinio quantum ad incarnationis mysterium parum differt ab opinione Photini, quia uterque hominem illum Deum asserebat solum propter inhabitationem gratiae; quamvis Photinus dixerit quod ille homo nomen divinitatis et gloriam per passionem et bona opera meruit. Nestorius autem confessus est quod a principio suae conceptionis hujusmodi nomen et gloriam habuit propter plenissimam habitationem Dei in ipso. Circa generationem autem aeternam Verbi, multum differebant; nam Nestorius eam confitebatur, Photinus vero negabat omnino.

CAPUT XXXV.

CONTRA ERROREM EUTYCHETIS.

Quia ergo, sicut multipliciter ostensum est, ita oportet mysterium incarnationis intelligi quod Verbi Dei et hominis sit una eademque persona, relinquitur tamen quaedam circa hujus veritatis considerationem difficultas. Naturam enim divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur et de humana natura; nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura habet rationem personae. Unde non videtur esse possibile quod sit una persona et sint duae naturae, divina et humana.

Ad hujus autem difficultatis solutionem diversi diversas positiones attulerunt. Eutyches (teste Aug. lib. haer. n. 90. et Synod. Chal. act. 1.) enim, ut unitatem personae contra Nestorium servaret in Christo, dicit in Christo esse etiam unam naturam, ita quod, quamvis ante unionem essent duae naturae distinctae, divina et humana, in unione tamen coierunt in unam naturam; et sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in

duabus naturis subsistere, propter quod in Chalcedonensi synodo est condemnatus.

Hujus autem positionis falsitas ex multis apparet.

Ostensum enim est supra, quod in Christo Jesu et corpus fuit, et anima rationalis, et divinitas. Et manifestum est quod corpus Christi, etiam post unionem, non fuit ipsa Verbi divinitas; nam corpus Christi, etiam post unionem, passibile fuit, et corporeis oculis visibile et lineamentis membrorum distinctum; quae omnia aliena sunt a divinitate Verbi, ut ex superioribus (Lib. I. c. 20.) patet. Similiter etiam anima Christi post unionem aliud fuit a divinitate Verbi, quia anima Christi, etiam post unionem, passionibus tristitiae et doloris et irae affecta fuit; quae etiam divinitati Verbi nullo modo convenire possunt, ut ex praemissis patet. Anima autem humana et corpus constituunt humanam naturam. Sic igitur, etiam post unionem, humana natura in Christo fuit aliud a divinitate Verbi, quae est natura divina. Sunt igitur in Christo, etiam post unionem, duae naturae.

Item: natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis; non enim dicitur domus antequam habeat formam artis, et similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturae suae. Forma igitur rei naturalis est ejus natura. Oportet ergo dicere quod in Christo sint duae formae etiam post unionem. Dicit enim Apostolus (Philipp. II.) de Christo Jesu quod, *quum in forma Dei esset, formam servi accepit.* Non autem potest dici quod sit eadem forma Dei et forma servi; nihil enim accipit quod jam habet; et sic, si eadem est forma Dei et forma servi, quum jam formam Dei habuisset, non accepisset formam servi. Neque iterum potest dici quod forma Dei in Christo per unionem sit corrupta, quia sic Christus post unionem non esset Deus. Neque iterum potest dici quod forma servi sit corrupta in unione, quia sic non accepisset formam servi. Sed nec dici potest, quod forma servi sit permixta formae Dei, quia quae permiscentur non manent integra, sed partim utrumque corrumpitur; unde non diceret quod accepisset formam servi, sed aliquid ejus. Et sic oportet dici, secundum verba Apostoli, qnod in Christo, etiam post unionem, fuerunt duae formae, ergo duae naturae.

Amplius: nomen naturae primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium, et exinde translatum est ad significandum principium generationis hujusmodi, et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili; et, quia hujusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma, vel materia rei naturalis habentis in se principium motus; et, quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cujuscumque rei in natura exsistentis, ut sic natura alicujus rei dicatur essentia quam significat diffinitio; et hoc modo hic de natura est quaestio; sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo et divinam. Si igitur, ut Eutyches posuit, humana natura et divina fuerunt duae ante unionem, sed ex eis in unione conflata est una natura, oportet hoc esse aliquo eorum modorum secundum quos ex multis natum est unum fieri. Fit autem unum ex multis: uno quidem modo, secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas, et ex multis militibus fit exercitus; alio modo, ordine et compositione, sicut ex partibus domus conjunctis, et per contactum, et per colligationem domus fit. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus. Ea igitur quorum forma est ordo vel compositio non sunt res na-

turales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae. Tertio modo, ex pluribus fit unum per commixtionem, sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Hic etiam modus nullo modo competit ad propositum: primo quidèm, quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia, et quae agere et pati ad invicem nata sunt; quod quidem hic esse non potest; ostensum est enim in primo (c. 16. et 17.) quod Deus immaterialis et omnino impassibilis est; secundo, quia ex his quorum unum multum excedit aliud mixtio fieri non potest; si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquae, non erit mixtio, sed corruptio vini, propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi, propter excellentem ignis virtutem; divina autem natura in infinitum humanam excedit, quum virtus Dei sit infinita, ut ostensum est (Lib. I. c. 43.); nullo igitur modo posset fieri mixtio utriusque naturae; tertio, quia dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salva; miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio. Facta igitur permixtione utriusque naturae, divinae scilicet et humanae, neutra natura remaneret, sed aliquid tertium; et sic Christus non esset Deus, neque homo. Non igitur sic potest intelligi quod Eutyches dixit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in Domino Jesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura. Relinquitur ergo quod hoc intelligatur hoc modo quod altera tantum earum post unionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura divina, et id quod videbatur in eo humanum fuit phantasticum, ut Manichaeus dixit; aut divina natura conversa est in humanam naturam, ut Apollinaris dixit; contra quos supra disputavimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in Christo, post unionem vero unam.

Amplius: nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam, eo quod quaelibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur cadunt in ratione partis. Unde, quum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura, quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturae. Quum igitur natura humana sit quedam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque, vel alia corrumpatur; quod esse non potest, quum ex supradictis pateat unum Christum et verum Deum et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo unam esse tantum naturam.

Item: ex duobus manentibus una natura constituitur: vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal, quod hic dici non potest, quum divina natura non sit aliquid corporeum; vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal; quod etiam non potest in proposito dici: ostensum est enim in primo (c. 17. et 27.) quod Deus neque materia est, neque alicujus forma esse potest. Si igitur Christus est verus Deus et verus homo, ut ostensum est, impossibile est quod in eo sit una natura tantum.

Adhuc: subtractio vel additio alicujus essentialis principii variat speciem rei, et per consequens mutat naturam, quae nihil est aliud quam essentia quam significat diffinitio, ut dictum est (c. 33.); et propter hoc videmus quod differentia specifica addita, vel subtracta diffinitioni facit differre secundum speciem, sicut animal rationale et ratione carens specie differunt, et sicut in numeris unitas addita vel subtracta facit aliam et aliam speciem numeri. Forma autem est essentiale principium. Omnis igitur formae additio facit

aliam speciem et aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. Si igitur divinitas Verbi addatur humanae naturae, sicut forma, faciet aliam naturam; et sic Christus non erit humanae naturae, sed cujusdam alterius, sicut corpus animatum est alterius naturae quam id quod est corpus tantum.

Adhuc: ea quae non conveniunt in natura non sunt similia secundum speciem, ut homo et equus. Si autem natura Christi sit composita ex divina et humana, manifestum est quod non erit natura Christi in aliis hominibus. Ergo non erit similis nobis secundum speciem; quod est contra Apostolum dicentem (Hebr. II. 17.) quod *debuit per omnia fratribus assimilari.*

Praeterea: ex forma et materia semper constituitur una species, quae est praedicabilis de pluribus actu, vel potentia, quantum est de ratione speciei. Si igitur humanae naturae divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriusque quaedam communis species resultet, quae sit a multis participabilis; quod patet esse falsum; non enim est nisi unus Jesus Christus, Deus et homo. Non igitur divina et humana natura in Christo constituerunt unam naturam.

Amplius: hoc etiam videtur a fide alienum esse quod Eutyches dixit, ante unionem in Christo fuisse duas naturas. Quum enim humana natura ex anima et corpore constituatur, sequitur quod vel anima vel corpus aut utrumque ante Christi incarnationem fuerit; quod per supradicta patet esse falsum. Est igitur fidei contrarium dicere quod, ante unionem, fuerint duae naturae Christi, et, post unionem, una.

CAPUT XXXVI.

DE ERRORE MACARII ANTIOCHENI, PONENTIS UNAM TANTUM VOLUNTATEM IN CHRISTO.

Fere autem in idem redire videtur et Macarii Antiocheni positio (sexto Syn. Constant. act. 8.), dicentis in Christo esse unam tantum operationem et voluntatem.

Cujuslibet enim naturae est aliqua operatio propria; nam forma est operationis principium, secundum quam unaquaeque natura habet propriam speciem; unde oportet quod, sicut diversarum naturarum sunt diversae formae, ita sint et diversae actiones. Si igitur in Christo sit una tantum actio, sequitur quod in eo sit una tantum natura; quod est Eutychianae haeresis. Relinquitur igitur falsum esse quod in Christo sit una tantum operatio.

Item: in Christo est divina natura perfecta, per quam consubstantialis est Patri, et humana natura perfecta, secundum quam est unius speciei nobiscum. Sed de perfectione divinae naturae est voluntatem habere, ut ostensum est in primo (c. 72.); similiter etiam de perfectione humanae naturae est quod habeat voluntatem, per quam est homo liberi arbitrii. Oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

Adhuc: voluntas est una pars potentialis animae humanae, sicut et intellectus. Si igitur in Christo non fuit alia voluntas praeter voluntatem Verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus praeter intellectum Verbi; et sic redibit positio Apollinaris.

Amplius: si in Christo fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas divina; non enim Verbum voluntatem divinam, quam ab aeterno habuit, amittere potuit. Ad voluntatem autem divinam non per-

tinet mereri, quia meritum est alicujus in perfectionem tendentis. Sic igitur Christus neque sibi neque nobis sua passione meruisset; cujus contrarium docet Apostolus (Philipp. II. 8. et 9.) dicens: *Factus est obediens* Patri *usque ad mortem; propter quod et Deus exaltavit illum.*

Praeterea: si in Christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrii fuit; nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrii. Sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quae libero arbitrio carent. Nihil igitur in ejus actibus virtuosum et laudabile aut nobis imitandum fuit. Frustra igitur dicit (Matth. XI. 29.): *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde;* et (Joann. XIII. 15.): *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.*

Adhuc: in uno homine puro, quamvis sit supposito unus, sunt tamen plures et appetitus et operationes secundum diversa naturalia principia. Nam, secundum rationalem partem inest ei voluntas; secundum sensitivam inest ei irascibilis et concupiscibilis, et rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. Similiter autem et secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur et mente intelligit; quae sunt operationes diversae. Et hoc ideo est, quia operationes non multiplicantur solum secundum diversa subjecta operativa, sed etiam secundum diversa principia, quibus unum et idem subjectum operatur, a quibus etiam operationes speciem trahunt. Divina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humanae naturae ab invicem. Est igitur alia et alia voluntas et operatio divinae et humanae naturae in Christo, licet ipse Christus sit in utraque natura unus.

Item: ex auctoritate Scripturae manifeste ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. Dicit enim ipse (Joann. VI. 38.): *Descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me;* et (Luc. XXII. 42.): *Non mea voluntas, sed tua fiat.* Ex quibus patet quod in Christo fuit quaedam voluntas propria ejus, praeter voluntatem Patris. Manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quaedam communis sibi et Patri; Patris enim et Filii sicut est una natura, ita etiam est una voluntas. Sunt igitur in Christo duae voluntates.

Idem autem et de operationibus patet. Fuit enim in Christo una operatio sibi et Patri communis, quum ipse dicat (Joann. V. 19.): *Quaecumque Pater fecerit, et haec similiter Filius facit.* Est autem in eo et alia operatio quae non convenit Patri, ut dormire, esurire, comedere, et alia hujusmodi, quae Christus humanitus fecit vel passus est, ut Evangelistae tradunt. Non igitur fuit in Christo una tantum operatio.

Videtur autem haec positio ortum habuisse ex hoc quod ejus auctores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter unum et ordine unum. Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino sub voluntate divina ordinatam fuisse, ita quod nihil voluntate humana Christus voluit nisi secundum quod eum velle voluntas divina disposuit. Similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est, vel agendo vel patiendo, nisi quod voluntas divina disposuit, secundum illud (Joann. VIII. 29.): *Quae placita sunt ei, facio semper.* Humana etiam operatio Christi quamdam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur, sicut actio secundarii agentis consequitur efficaciam quamdam ex principali agente; ex quo contingit quod quaelibet ejus actio vel passio fuit salubris; propter quod Dio-

nysius (De div. nomin. c. II.) humanam Christi operationem vocat *theandricam,* id est *dei virilem,* et etiam quia est Dei et hominis. Videntes igitur humanam voluntatem et operationem Christi sub divina ordinari, infallibili ordine, judicaverunt in Christo esse tantum voluntatem et operationem unam; quamvis non sit idem, ut dictum est, unum ordine et unum simpliciter.

CAPUT XXXVII.

CONTRA EOS QUI DIXERUNT EX ANIMA ET CORPORE NON ESSE ALIQUID UNUM CONSTITUTUM IN CHRISTO.

Ex praemissis (c. 34. et 35.) igitur manifestum est quod in Christo est tantum una persona, secundum fidei assertionem, et duae naturae, contra id quod Nestorius et Eutyches posuerunt.

Sed, quia hoc alienum videtur ab his quae naturalis ratio experitur, fuerunt quidam posteriores (horum meminit magist. tertio Sent. dist. 6.), talem de unione positionem asserentes: Quia enim ex unione animae et corporis constituitur homo, sed ex hac anima et ex hoc corpore hic homo (quod, praeter hypostasim vel personam, hypostasim et personam designat); volentes evitare ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam Verbi, dixerunt quod anima et corpus non fuerunt unita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est; et per hoc Nestorii haeresim vitare volebant. Rursus, quia hoc impossibile videtur quod aliquid sit substantiale alicui, et non sit de natura ejus quam prius habuit, absque mutatione ipsius; Verbum autem omnino immutabile est, ne cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad naturam Verbi, quam habuit ab aeterno, posuerunt quod Verbum assumpsit animam humanam et corpus modo accidentali, sicut homo assumit indumentum, per hoc errorem Eutychetis excludere volentes. Sed haec positio omnino doctrinae fidei repugnat.

Anima enim et corpus sua unione hominem constituunt; forma enim, materiae adveniens, speciem constituit. Si igitur anima et corpus non fuerint in Christo unita, Christus non fuit homo, contra Apostolum dicentem (I. Tim. II. 5.): *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.*

Item: unusquisque nostrum ea ratione homo dicitur, quia est ex anima rationali constitutus. Si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam et corpus, licet non unita, aequivoce dicetur homo, et non erit ejusdem speciei nobiscum, contra Apostolum dicentem (Hebr. II. 17.) quod *debuit per omnia fratribus assimilari.*

Adhuc: non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum. Non autem est corpus humanum nisi quod est per unionem animae rationalis vivificatum; neque enim oculus, aut manus, aut pes, vel caro et os, anima separata, dicuntur nisi aequivoce. Non igitur poterit dici quod Verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animae non unitum assumpsit.

Amplius: anima humana naturaliter unibilis est corpori. Anima igitur quae nunquam corpori unitur ad aliquid constituendum non est anima humana; quia quod est praeter naturam non potest esse semper. Si igitur anima Christi non est unita corpori ejus ad aliquid constituendum, relinquitur quod non sit anima humana; et sic in Christo non fuit humana natura.

Praeterea: si Verbum unitum est animae et corpori accidentaliter, sicut indumento, natura humana non fuit natura Verbi. Verbum igitur post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere; quod quia Eutyches dixit, in Chalcedonensi synodo est damnatus.

Item: indumenti passio non refertur ad indutum; non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. Si igitur Verbum assumpsit animam et corpus sicut homo indumentum, non poterit dici quod Deus sit natus aut passus propter corpus assumptum.

Adhuc: si Verbum assumpsit humanam naturam solum ut indumentum quo posset hominum oculis apparere, frustra animam assumpsisset, quae secundum suam naturam invisibilis est.

Amplius: secundum hoc non aliter assumpsisset Filius carnem humanam quam Spiritus Sanctus columbae speciem in qua apparuit; quod patet esse falsum; nam Spiritus Sanctus non dicitur factus columba, neque minor Patre secundum naturam assumptam.

Item: si quis diligenter consideret, ad hanc positionem diversarum haeresium inconvenientia sequuntur. Ex eo enim quod dicit Filium Dei unitum animae et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, convenit opinioni Nestorii, qui secundum inhabitationem Verbi Dei hanc in homine unionem esse factam asseruit; non enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem. Ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem Verbi ad animam et carnem humanam, sequitur quod Verbum post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, quod Eutyches dixit; nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter unitur. Ex eo vero quod dicit animam et carnem non uniri ad aliquid constituendum, convenit partim quidem cum Ario et Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali, er partim cum Manichaeo, qui posuit Christum non verum hominem, sed phantasticum fuisse; si enim anima non est unita carni ad alicujus constitutionem, phantasticum erat quod videbatur in Christo similiter aliis hominibus ex unione animae et corporis constitutis.

Sumpsit autem haec positio occasionem ex verbo Apostoli (Philipp. II. 7.) dicentis: *Habitu inventus ut homo.* Non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici: quae autem metaphorice dicuntur non oportet secundum omnia similia esse. Habet igitur natura humana assumpta quamdam indumenti similitudinem, in quantum Verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum; non autem quantum ad hoc quod unio verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

CAPUT XXXVIII.

CONTRA EOS QUI PONUNT DUAS HYPOSTASES VEL DUO SUPPOSITA IN UNA PERSONA CHRISTI.

Hanc igitur positionem propter praedicta convenientia alii (hujus erroris meminit magist. tertio Sent. dist. 6. innominatis auctor.) quidem vitantes posuerunt ex anima et carne in Domino Jesu Christo unam substantiam con stitutam esse, scilicet hominem quemdam ejusdem speciei aliis hominibus; quem quidem hominem unitum dicunt Verbo Dei, non quidem in natura,

sed in persona, ut scilicet sit una persona Verbi Dei et illius hominis. Sed, quia homo ille quaedam individua substantia est, quod est esse hypostasim et suppositum, dicunt quidem in Christo esse aliam hypostasim illius hominis et Verbi Dei, sed unam personam utriusque; ratione cujus unitatis dicunt Verbum Dei de homine illo praedicari, et hominem illum de Verbo Dei, ut sit sensus: Verbum Dei est homo, id est persona Verbi Dei est persona hominis, et e converso. Et hac ratione quidquid de Verbo Dei praedicatur dicunt de homine illo posse praedicari, et e converso: cum quadam tamen replicatione, ut, quum dicitur: Deus est passus, sit sensus: Homo qui est Deus, propter unitatem personae, est passus, et: Homo creavit stellas, id est ille qui est homo.

Sed haec positio de necessitate in errorem Nestorii dilabitur.

Si enim differentia personae et hypostasis attendatur, invenitur persona esse non alienum ab hypostasi, sed quaedam pars ejus; nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturae, scilicet rationalis, quod patet ex diffinitione Boëtii dicentis (lib. De duabus nat. et una pers. Christi.) quod « persona est rationalis naturae individua substantia ». Ex quo patet quod, licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanae naturae persona est. Si igitur ex sola unione animae et corporis constituta est in Christo quaedam substantia particularis, quae est hypostasis, scilicet ille homo, sequitur quod ex eadem unione sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duae personae, una illius hominis de novo constituta, et alia aeterna Verbi Dei; quod est Nestorianae impietatis.

Item: etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis Verbi Dei quod persona. Si igitur hypostasis Verbi Dei non est illius hominis, neque etiam persona Verbi Dei erit persona illius hominis; et sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona Verbi Dei.

Adhuc: dato quod persona esset aliud ab hypostasi Verbi Dei vel hominis, non posset alia differentia inveniri, nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam: nihil enim ad genus substantiae pertinens addere potest, quum hypostasis sit completissimum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima. Si igitur unio facta est secundum personam, et non secundum hypostasim, sequitur quod non sit facta unio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem; quod iterum redit in errorem Nestorii.

Amplius: Cyrillus dicit, in epistola ad Nestorium, quae est in Ephesina synodo approbata: « Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eumdem videlicet Deum simul et hominem, anathema sit »; et fere ubique, in synodalibus scriptis, hoc errori Nestorii deputatur, qui posuit duas in Christo hypostases.

Praeterea: Damascenus in tertio (c. 12.) dicit: « Ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam unionem, non secundum prosopon, id est personam, ut Dei inimicus dicit Nestorius, sed secundum hypostasim ». Unde patet expresse quod haec fuit positio Nestorii, confiteri unam personam et duas hypostases.

Item: hypostasis et suppositum oportet idem esse; nam de prima substantia, quae est hypostasis, omnia alia praedicantur, scilicet et universalia in genere substantiae et accidentia, secundum Philosophum in Praedicam.

(c. de substant.). Si igitur in Christo sint duae hypostases, per consequens et duo supposita.

Adhuc: si Verbum et homo ille supposito differunt, oportet quod, supposito homine illo, non supponatur Verbum Dei, nec e converso. Sed distinctis suppositis, necesse est et ea quae de ipsis dicuntur distingui; nam supposito hominis non subveniunt praedicta praedicata divina, nisi propter Verbum, neque e converso. Separatim igitur accipienda erunt quae de Christo in Scripturis dicuntur, divina scilicet et humana, quod est contra sententiam Cyrilli, in synodo confirmatam, dicentis: « Si quis personis duabus, vel subsistentiis, vel eas quae sunt in evangelicis et apostolicis Scripturis impartit voces, aut de Christo a sanctis dictas, aut ab ipso de se, et quasdam quidem velut homini, praeter illud ex Deo Verbum, specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut Deo decibiles soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit ».

Amplius: secundum positionem praedictam, ea quae Verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur nisi per quamdam associationem in una persona; hoc enim significat replicatio interposita, quum sic exponunt: Homo ille creavit stellas, id est Filius Dei, qui est homo ille; et sic de aliis hujusmodi; unde, quum dicitur: Homo ille est Deus, sic intelligitur: Verbum Dei, qui est homo ille, Deus exsistit. Hujusmodi autem locutiones condemnat Cyrillus, dicens: « Si quis audet dicere assumptum hominem adorari oportere, Dei Verbo conglorificari et coappellari Deum quasi alterum alterius (id enim quod est semper, quoties additur, hoc intelligi cogit), et non magis una adoratione honorificat Emmanuelem et unam ei glorificationem adhibet secundum quod factum est caro Verbum, anathema sit ».

Praeterea: si homo ille, supposito, est aliud a Dei Verbo, non potest ad personam Verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est a Verbo. Sed hoc est alienum a recto sensu fidei; dicitur enim in Ephesina synodo, ex verbis Felicis papae et martyris: « Credimus in Deum nostrum Jesum, de virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius, et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit praeter illum; neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut sit alter praeter ipsum; sed Deus exsistens perfectus, factus simul et homo perfectus, incarnatus est de Virgine ».

Item: quae sunt plura supposito, simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. Si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur quod sit simpliciter duo, et non sit unum nisi secundum quid; quod est tollere Jesum, quia unumquodque in tantum est in quantum unum est; quod igitur non est simpliciter unum, non est simpliciter ens.

CAPUT XXXIX.

QUID CATHOLICA FIDES SENTIAT DE INCARNATIONE CHRISTI.

Ex supradictis igitur manifestum est quod, secundum catholicae fidei traditionem, oportet dicere quod in Christo sit una natura divina perfecta et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta; et quod hae duae naturae unitae sunt in Christo, non per solam inhabitationem, neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento; neque in sola personali habitudine et proprietate, sed secundum unam hypostasim et

suppositum unum. Hoc enim solummodo salvari possunt ea quae in Scripturis circa incarnationem traduntur.

Quum enim Scriptura sacra indistincte quae sunt Dei homini illi attribuat et quae sunt illius hominis Deo, ut ex praemissis patet, oportet unum et eumdem esse de quo utraque dicantur. Sed, quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt, divina autem et humana quae de Christo dicuntur oppositionem habent, utpote passum et impassibile, mortuum et immortale, et cetera hujusmodi, necesse est quod, secundum aliud et aliud, divina et humana praedicentur de Christo. Sic igitur, quantum ad id de quo utraque praedicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas; quantum autem ad id secundum quod praedicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates praedicantur de unoquoque secundum ejus naturam, sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Quum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana praedicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. Id autem de quo praedicantur proprietates naturales, secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina praedicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae et divinae naturae. Sic enim vere et proprie de homine illo praedicabuntur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum, non solum humanae naturae, sed divinae; et e converso de Verbo Dei praedicantur humana, in quantum est suppositum humanae naturae.

Ex quo etiam patet quod, licet Filius sit incarnatus, non tamen oportet Patrem vel Spiritum Sanctum esse incarnatum, quum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura in qua tres personae divinae conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres personae distinguuntur; et sic, sicut in Trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

CAPUT XL.

OBJECTIONES CONTRA FIDEM INCARNATIONIS.

Sed contra hanc catholicae fidei sententiam plures difficultates concurrunt, propter quas adversarii fidei incarnationem impugnant.

Ostensum est enim in primo (c. 20.) quod Deus neque corpus est, neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus, vel quod sit virtus in corpore post incarnationem. Impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

Item: omne quod acquirit novam naturam est substantiali mutationi subjectum; secundum hoc enim aliquid generatur quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypostasis Filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

Adhuc: nulla hypostasis alicujus naturae extenditur extra naturam illam; quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostases sub se habens. Si igitur hypostasis Filii Dei sit per incarnationem facta hypostasis humanae naturae, sequitur quod Filius Dei non sit ubique post incarnationem, quum humana natura ubique non sit.

Amplius: rei unius et ejusdem non est nisi unum *quod quid est;* hoc enim significat substantiam rei, quae unius una est. Sed natura cujuslibet rei est *quod quid est* ejus; natura enim rei est quam significat diffinitio Impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.

Praeterea: in his quae sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei, et aliud res, ut supra (Lib. I. c. 21. et 22.) ostensum est; et hoc praecipue est in Deo, qui non est solum sua quidditas, sed etiam suum esse. Sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. Ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.

Item: natura est simplicior et formalior hypostasi quae in ea subsistit; nam per additionem alicujus materialis, natura communis individuatur ad hanc hypostasim. Si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior et formalior quam divina hypostasis; quod est omnino impossibile.

Adhuc: in his solum quae sunt ex materia et forma composita, differre invenitur singulare, et quidditas ejus, ex eo quod singulare est individuatum per materiam designatam, quae in quidditate et natura speciei non includitur; in signatione enim Socratis includitur haec materia, non autem in ratione humanae naturae. Omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam; quod de divina hypostasi dici non potest. Non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis Verbi Dei subsistat in humana natura.

Amplius: anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex sua unione constituunt suppositum, hypostasim, et personam. Igitur et in Christo ex unione animae et corporis constituitur suppositum, hypostasis, et persona. Non autem suppositum, hypostasis, et persona Verbi Dei, quae est aeterna. Igitur in Christo est aliud suppositum, hypostasis, et persona, praeter suppositum, hypostasim, et personam Verbi Dei, ut videtur.

Praeterea: sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hac anima et ex hoc corpore constituitur hic homo, quod est hypostasis hominis. Sed in Christo fuit haec anima et hoc corpus. Igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur; et sic idem quod prius.

Item: hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solum et carne consistens, est quaedam substantia. Non autem universalis. Ergo particularis; ergo est hypostasis.

Adhuc: si idem est suppositum humanae et divinae naturae in Christo, oportet quod de intellectu hominis qui est Christus sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. Homo igitur aequivoce de Christo dicetur et aliis; et sic non erit ejusdem speciei nobiscum.

Amplius: in Christo tria inveniuntur, ut ex dictis (c. 28.) patet, scilicet corpus, anima, et divinitas. Anima autem, quum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma ejus. Neque igitur id quod est divinum est suppositum humanae naturae, sed magis formaliter se habens ad ipsam.

Praeterea: omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed, quum Verbum Dei sit ab aeterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. Igitur advenit ei accidentaliter.

CAPUT XLI.

QUOMODO OPORTEAT INCARNATIONEM FILII DEI INTELLIGERE.

Ad horum igitur solutionem considerandam, paulo altius inchoandum est. Quum enim Eutyches unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura, Nestorius autem nec in natura nec in persona, fides autem catholica hoc teneat quod sit facta unio in persona, non in natura; necessarium videtur praecognoscere quid sit uniri in natura et quid sit uniri in persona.

Natura igitur multis modis dicitur. Nam et generatio viventium et principium generationis et motus et materia et forma *natura* dicuntur; item et aliquando natura dicitur quod quid rei, continens ea quae ad speciei pertinent integritatem, sicut dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus, similiter in ceteris. Illa ergo uniuntur in natura, ex quibus constituitur integritas speciei alicujus; sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendam speciem animalis, et universaliter quaecumque sunt partes speciei. Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate jam constitutae aliquid extraneum uniatur in unitatem naturae, nisi species solvatur. Quum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem, si quid ad speciem jam perfectam addatur, necesse est jam aliam speciem esse; sicut, si substantiae animatae tantum addatur sensibile, erit jam alia species; nam animal et planta diversae species sunt. Contingit tamen id quod non est de integritate speciei in aliquo individuo sub alia specie contento reperiri; sicut album et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitus sextus, vel aliquid hujusmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniuntur in una integritate speciei; sicut humana natura et albedo et musica in Socrate, et hujusmodi quae dicuntur esse unum subjecto. Et quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, convenienter omnia hujusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim, vel etiam secundum personam. Sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

Audientes autem haeretici in Christo unionem Dei et hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc expendendum, praetermisso tramite veritatis.

Aliqui enim hanc unionem aestimaverunt ad modum eorum quae uniuntur in unam naturam: sicut Arius et Apollinaris, ponentes quod Verbum erat corpori Christi pro anima, sive pro mente; et sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas, Dei et hominis, post incarnationem vero unam.

Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. Manifestum est enim naturam Verbi ab aeterno in sua integritate perfectissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse; unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam vel aliquam partem ejus, in unitatem naturae ei advenire.

Alii vero, hujus positionis impossibilitatem videntes, in viam contrariam diverterunt. Ea enim quae habenti aliquam naturam adveniunt nec tamen pertinent ad integritatem naturae illius, vel accidentia esse videntur, ut albedo et musica, vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut annulus, vesti-

mentum, domus, et similia. Considerantes autem quod, quum humana natura Verbo Dei adveniat, nec ad ejus naturae integritatem pertineat, necesse esse putaverunt quod humana natura accidentalem unionem haberet ad Verbum. Et quia manifestum est quod non potest inesse Verbo ut accidens, tum quia Deus non est susceptivum accidentis, ut supra (Lib. I. c. 23.) probatum est, tum quia humana natura, quum sit de genere substantiae, nullius accidens esse potest, relinqui videbatur quod humana natura adveniret Verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quod humana natura Christi se habebat ad Verbum sicut templum quoddam, ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda unio Verbi ad humanam naturam. Et, quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum, individuatio autem conveniens humanae naturae est personalitas, reliquum erat quod alia esset personalitas humanae naturae et alia Verbi; et sic Verbum et ille homo erant duae personae.

Quod quidem inconveniens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt, ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes, animam et corpus, in quibus integritas humanae naturae consistit, a Verbo sic esse assumpta ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam, ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam rationem personae habere; unionem vero Verbi ad animam et corpus posuerunt sicut ad ea quae accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

His igitur remotis per supradicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi et hominis ut neque ex duabus una natura conflata sit, neque Verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicujus substantiae, puta hominis, ad exteriora, quae accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum; sed Verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem subsistere ponatur, ut et corpus illud vere sit corpus Verbi Dei, et similiter anima, et Verbum Dei vere sit homo. Et, quamvis haec unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen secundum modum et facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad aedificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur.

In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus; et major esset similitudo, ut etiam Augustinus dicit contra Felicianum, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam (Averr. tertio De anima, com. 5.) posuerunt; secundum quos oporteret dicere quod intellectus praeexsistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus Verbum praeexsistens humanae naturae in personam unam uniri. Unde propter hanc similitudinem utriusque unionis, Athanasius dicit in symbolo quod, « sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo, unus est Christus ». Sed, quum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiae et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis; sic enim ex Deo et homine fieret una natura, quum materia et forma proprie naturam constituant speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento; ad quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant, qui humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animae. Aliter enim est animae organum corpus et ejus partes, et aliter exteriora

instrumenta; haec enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus; per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem hujus animae deputatur; propter quod manus est organum unitum et proprium, dolabra autem instrumentum extrinsecum et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta quibus operatur: *Ipse enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate,* secundum Apostolum (Philipp. II. 13.). Sed alii hŏmines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata; moventur enim a Deo, non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona, et operari justa. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et conjunctum, ut manus ad animam.

Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicujus quod tamen non sit forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus; qui tamen, ut Philosophus probat (tertio De anima, t. c. 6.), nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet: et tamen ex parte materiae competit huic individuo, ut sextus digitus vel aliquid hujusmodi. Nihil igitur prohibet secundum hunc modum ponere unionem humanae naturae ad Verbum quod humana natura sit quasi Verbi instrumentum, non separatum, sed conjunctum; nec tamen humana natura ad naturam Verbi pertinet, nec Verbum est ejus forma; pertinet tamen ad ejus personam.

Praedicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo sit in his requirenda; intelligendum est enim Verbum Dei multo sublimius et intimius humanae naturae potuisse uniri quam anima qualicumque proprio instrumento; praecipue quum toti humanae naturae, mediante intellectu, conjunctum dicatur. Et licet Verbum Dei sua virtute penetret omnia, utpote omnia conservans et portans; creaturis tamen intellectualibus, quae proprie Verbo perfrui possunt et ejus participes esse, ex quadam similitudinis affinitate et eminentius et ineffabilius potest uniri.

CAPUT XLII.

QUOD ASSUMPTIO HUMANAE NATURAE MAXIME COMPETAT VERBO DEI.

(III. Sent. dist. 1. q. XI. art. 2.).

Ex hoc etiam patet quod humanae naturae assumptio potissime competit personae Verbi.

Nam, si assumptio naturae humanae ad salutem hominum ordinatur, ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae, oportuit per Verbum, quod secundum emanationem intellectualem a Patre procedit, humanam naturam assumi.

Rursus: affinitas quaedam videtur maxime Verbi ad humanam naturam; homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est; Verbum autem rationi affine est; unde apud Graecos Λόγος Verbum et ratio dicitur. Convenientissime igitur Verbum rationali naturae unitum est; nam et propter affinitatem praedictam divina Scriptura nomen imaginis et Verbo attribuit et homini; dicit enim Apostolus (Coloss. I. 15.) de Verbo quod est *imago invisibilis Dei,* et idem de homine dicit (I. Corinth. XI. 7.) quod *vir est imago Dei.*

Habet etiam Verbum, non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam, quamdam affinitatis rationem; quum Verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum quae in conceptione divini Verbi comprehenduntur, propter quod et omnia per Verbum facta esse dicuntur. Convenienter igitur Verbum creaturae, scilicet humanae naturae, unitum est.

CAPUT XLIII.

QUOD HUMANA NATURA ASSUMPTA A VERBO NON PRAEEXSTITIT ASSUMPTIONI, SED FUIT ASSUMPTA A VERBO DEI IN IPSA CONCEPTIONE.

Quum autem Verbum humanam naturam assumpsit in unitatem personae, ut ex dictis (c. 41.) jam patet, oportuit humanam naturam non praeexsistere antequam Verbo uniretur.

Si enim praeexsisteret, quum natura praeexsistere non possit nisi in individuo, oportuisset esse aliquod individuum illius humanae naturae praeexistentis ante unionem. Individuum autem humanae naturae est hypostasis et persona. Erit igitur dicere quod humana natura assumenda a Verbo in aliqua hypostasi vel persona praeexstitisset. Si igitur natura illa assumpta fuisset, manente priori hypostasi, vel persona, remansissent tunc post unionem duae hypostases, vel personae, una Verbi et alia hominis; et sic non esset facta unio in hypostasi vel persona; quod est contra sententiam fidei. Si vero hypostasis vel persona illa non rei maneret in ea natura in qua assumenda a Verbo praeexstitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset; nullum enim singulare desinit esse hoc quod est, nisi per corruptionem. Sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi qui unioni praeexstitisset, et per consequens humanam naturam in eo exsistentem: impossibile igitur fuit quod Verbum assumeret in unitatem personae aliquem hominem praeexsistentem.

Simul autem et derogaretur perfectioni incarnationis Dei Verbi, si aliquid eorum quae naturalia sunt homini ei deesset. Est autem naturale homini ut nascatur nativitate humana. Hoc autem Verbum Dei non haberet, si hominem praeexsistentem assumpsisset; nam ille homo in sua nativitate purus homo exstitisset; unde ejus nativitas Verbo non posset attribui, nec Beata Virgo mater Verbi dici posset. Fides autem per omnia sine peccato similem cum nobis in naturalibus confitetur, dicens Filium Dei, secundum Aposto-

lum, factum ex muliere et natum, et Virginem matrem Dei. Non igitur hoc decuit ut praeexsistentem hominem assumeret.

Hinc etiam apparet quod, ab ipso conceptionis principio, naturam humanam sibi univit. Quia, sicut humanatio Dei Verbi requirit quod Verbum Dei sit natum nativitate humana, ad hoc quod sit verus homo et naturalis, per omnia in naturalibus nobis conformis; ita requirit quod Dei Verbum sit conceptum conceptione humana. Non enim, secundum naturae ordinem, homo nascitur nisi prius concipiatur. Si autem natura humana assumenda prius in qualicumque statu fuisset quam Verbo uniretur, illa conceptio Verbo Dei attribui non posset, ut diceretur conceptum conceptione humana. Oportuit igitur quod, ab ipso conceptionis principio, Verbum Dei humanae naturae uniretur.

Rursum: in generatione humana, virtus activa agit ad complementum humanae naturae in aliquo determinato individuo. Si autem Verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus activa in generatione, ante unionem, suam actionem ordinasset ad aliud individuum humanae naturae, quod est hypostasis vel persona humana; post unionem autem ordinasset totam generationem ad aliam hypostasim vel personam, scilicet Dei Verbum, quod nascebatur in humana natura. Sic igitur non fuisset una numero generatio, utpote ad duas personas ordinata; nec fuisset uniformis secundum totum, quod a naturae ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod Verbum Dei, post conceptionem, humanam naturam assumeret, sed simul in ipsa conceptione.

Item: hoc videtur generationis humanae ordo requirere, ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius; quum conceptio ad nativitatem ordinetur. Unde, si Filius Dei natus est nativitate humana, oportet etiam quod Filius Dei sit conceptione humana conceptus, et non purus homo.

CAPUT XLIV.

QUOD NATURA HUMANA ASSUMPTA A VERBO IN IPSA CONCEPTIONE FUIT PERFECTA QUANTUM AD ANIMAM ET CORPUS.

Ulterius autem ex hoc manifestum est quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori fuit unita.

Verbum enim Dei, mediante anima rationali, corpus assumpsit; corpus enim hominis non magis assumptibile est a Deo quam alia corpora, nisi propter animam rationalem. Non igitur Verbum Dei assumpsit corpus absque anima rationali. Quum igitur Verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori uniretur.

Item: posito eo quod est posterius in generatione, necesse est et id quod prius est secundum generationis ordinem poni. Posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum; perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cujus constitutionem ordinantur et anima et corpus. Posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidem exsistere et corpus et animam rationalem. Personalitas autem hominis Christi non est alia quam personalitas Verbi Dei; Verbum autem Dei in ipsa conceptione univit sibi corpus

humanum. Fuit igitur ibi personalitas illius hominis; ergo oportuit quod et anima rationalis adesset.

Inconveniens etiam fuisset ut Verbum, quod est fons et origo omnium perfectionum et formarum, alicui rei informi et nondum perfectionem naturae habenti uniretur. Quidquid autem fit corporeum, ante animationem est informe et nondum perfectionem naturae habens. Non igitur fuit conveniens ut Verbum Dei uniretur corpori nondum animato; et sic, a principio conceptionis, oportuit animam illam corpori uniri.

Ex hoc etiam apparet quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum, quia nihil informe Dei Verbum assumere debuit. Simul autem anima requirit propriam materiam, sicut et quaelibet alia forma naturalis. Est autem propria materia animae corpus organizatum; est enim anima entelechia corporis organici physici potentia vitam habentis. Si igitur anima a principio conceptionis corpori sit unita, ut ostensum est, necessarium fuit ut corpus a principio conceptionis organizatum et formatum esset. Et etiam organizatio corporis ordine generationis praecedit animae rationalis introductionem; unde, posito posteriori, necesse fuit ponere et prius. Crementum autem quantitatis usque ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est quod, in ipso conceptionis principio, fuit corpus organizatum et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

CAPUT XLV.

QUOD CHRISTUS DECUIT NASCI EX VIRGINE.

(III. part. quaest. XXVIII. art. 1. et 2.).

Per hoc autem patet quod necesse fuit hominem illum ex virgine matre nasci, absque naturali semine.

Semen enim viri requiritur in generatione humana tamquam principium activum, propter virtutem activam quae in ipso est. Sed virtus activa in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis, secundum praedicta; quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sed ad hoc indiget tempore; corpus autem Christi, in ipso principio suae conceptionis, fuit formatum et organizatum, ut ostensum est (c. praec.). Relinquitur igitur quod generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

Item: semen maris in generatione animalis cujuscumque trahit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quae est in semine maris intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis; unde, et completa generatione ipsum semen immutatum et completum est proles quae nascitur. Sed in generatione humana Christi fuit ultimus generationis terminus unio ad personam divinam, non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda, ut ex dictis (c. 41.) patet. Non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina; ut, sicut semen viri in generatione communi hominum in suam substantiam trahit materiam a matre ministratam, ita eamdem materiam in generatione Christi Verbum Dei ad suam unionem assumpsit.

Similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut ipsa generatione humana Verbi Dei aliqua proprietas spiritualis generationis Verbi reluceret.

Verbum autem, secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum, sive exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit ut sic Verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur et nasceretur ut matris integritas non corrumperetur. Quum hoc etiam manifestum est quod Verbum Dei, quo omnia constituta sunt et quo omnia in sua integritate conservantur, sic nasci decuit ut per omnia matris integritatem servaret, conveniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine.

Neque tamen hic generationis modus verae et naturali humanitati Christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit. Manifestum est enim, quum virtus divina infinita sit, ut supra (Lib. I. c. 43.) probatum est, et per eam omnes causae virtutem producendi effectum sortiantur, quod quicumque effectus per quamcumque causam producitur, potest per Deum absque illius causae adminiculo produci ejusdem speciei et naturae. Sicut igitur virtus naturalis quae est in humano semine producit hominem verum, speciem et humanam naturam habentem, ita virtus divina, quae talem virtutem semini dedit, absque hujusmodi virtute potest effectus illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem et naturam humanam habentem.

Si vero aliquis dicat quod, quum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris, et eo quod femina subministrat, quidquid sit illud, corpus Christi non fuit ejusdem naturae cum nostro, si non est ex maris semine generatum: ad hoc manifesta responsio est secundum Aristotelis positionem, dicentis (secundo De generat. animal. c. 4.), quod semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium; materia vero corporis tota ministratur a matre; et sic, quantum ad materiam, corpus Christi non differt a corpore nostro; nam etiam corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre.

Si vero aliquis praedictae positioni Aristotelis repugnet, adhuc praedicta objectio efficaciam non babet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo, in materia non attenditur secundum statum materiae in principio generationis, sed secundum conditionem materiae jam praeparatae, prout est in termino generationis. Non enim differt secundum materiam aër ex terra, vel ex aqua generatus, quia, licet aqua et terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad unam dispositionem reducuntur. Sic igitur divina virtute materia quae solum ex muliere sumitur potest reduci, in fine generationis, ad eamdem dispositionem quam habet materia, si sumatur simul ex mare et femina. Unde non erit aliqua dissimilitudo, propter diversitatem materiae, inter corpus Christi, quod divina virtute formatum est ex materia a sola matre assumpta, et corpora nostra, quae virtute naturae formantur ex materia, etiamsi ab utroque parente assumantur. Manifestum est enim quod plus differt a materia quae ex viro et muliere simul assumitur, limus terrae, de quo Deus primum humanum hominem formavit (quae utique constat fuisse verum hominem et nobis per omnia similem), quam materia sumpta solum ex femina, ex qua corpus Christi formatum est.

Unde nativitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius, nec similitudini ejus ad nos. Licet enim virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen divina, quae potest ex nihilo cuncta producere, in agendo, ad materiam de-

terminatam non coarctatur. Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi, quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater Filii Dei dicatur; virtute enim divina faciente materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur; ea vero quae in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat.

CAPUT XLVI.

QUOD CHRISTUS NATUS EST DE SPIRITU SANCTO.

Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur sit toti Trinitati communis, ut ex supra habitis ostensum est, formatio tamen corporis Christi, quae divina virtute perfecta est, convenienter Spiritui Sancto attribuitur, licet sit toti Trinitati communis.

Hoc enim congruere videtur incarnationi Verbi. Nam sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit, ita Verbum Dei secundum generationem aeternam in corde Patris invisibiliter exsistit, per incarnationem autem nobis visibile factum est; unde Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. Expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum, per quem vox verbi nostri formatur. Convenienter igitur et per Spiritum Filii Dei ejus carnis formatio dicitur facta.

Convenit etiam hoc et generationi humanae. Virtus enim activa quae est in semine humano, ad se trahens materiam quae fuerit a matre, per spiritum operatur; fundatur enim hujusmodi virtus in spiritu, propter cujus continentiam semen spumosum oportet esse et album. Verbum igitur Dei, sibi carnem assumens ex virgine, convenienter hoc per Spiritum Sanctum debet, carnem assumendo, formare.

Convenit etiam hoc ad insinuandam causam ad incarnationem Verbi moventem; quae quidem nnlla alia esse potuit nisi amor Dei ad hominem, cujus naturam sibi voluit in unitate personae copulare. In divinis autem Spiritus Sanctus est qui procedit ut amor, ut supra dictum est. Conveniens igitur fuit ut incarnationis opus Spiritui Sancto attribuatur.

Solet etiam in sacra Scriptura omnis gratia Spiritui Sancto attribui, quia quod gratis datur ex amore donantis videtur esse collatum. Nulla autem major est gratia homini collata quam quod Deo in persona uniretur. Convenienter igitur hoc opus Spiritui Sancto appropriatur.

CAPUT XLVII.

QUOD CHRISTUS NON FUIT FILIUS SPIRITUS SANCTI SECUNDUM CARNEM.

Quamvis autem Christus de Spiritu Sancto et Virgine conceptus dicatur, non potest tamen dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum generationem humanam, sicut Virgo dicitur mater ejus.

Spiritus enim Sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua

substantia, sed sola sua virtute operatus est ad ejus productionem. Non igitur potest dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum humanam generationem.

Esset etiam inductivum in errorem si Christus Spiritus Sancti filius diceretur. Manifestum est enim quod Verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam, quod est Filius Dei Patris. Si igitur secundum humanam naturam Spiritus Sancti filius diceretur, daretur intelligi quod Christus esset duo filii; nam Verbum Dei Spiritus Sancti filius esse non potest; et sic, quum filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam, sequeretur quod in Christo essent duae personae; quod est a fide catholica alienum. Inconveniens enim esset ut auctoritas Patris et nomen ad personam aliam transferretur; quod contingeret, si Spiritus Sanctus pater Christi diceretur.

CAPUT XLVIII.

QUOD NON EST DICENDUM: CHRISTUS EST CREATURA.

Ulterius etiam manifestum est quod, quamvis humana natura a Verbo assumpta sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enuntiari Christum esse creaturam.

Creari enim est fieri quoddam. Quum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, ejus est fieri quod habet esse subsistens, et hujusmodi est individuum completum in genere substantiae; quod quidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. Formae vero et accidentia, et etiam partes non dicuntur fieri nisi secundum quid, quum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio; unde, quum aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. In Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi Verbi Dei, quae est increata, ut ex praemissis manifestum est. Non igitur simpliciter potest enuntiari quod Christus sit creatura, licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura secundum quod homo, vel secundum humanam naturam. Licet autem de subjecto, quod est individuum in genere substantiae, non simpliciter dicatur fieri quod est proprium ejus, propter accidentia vel partes, sed solum secundum quid; tamen simpliciter praedicantur de subjecto quaecumque consequuntur naturaliter ad accidentia, vel ad partes secundum propriam rationem; dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequitur ad oculum, et crispus propter capillos, et visibilis propter colorem. Sic igitur et ea quae consequuntur proprie ad humanam naturam simpliciter possunt enuntiari de Christo, sicut quod est homo, quod est visibilis, quod ambulavit, et omnia hujusmodi; quod autem est personae proprium de Christo non enuntiatur ratione humanae naturae, nisi cum aliqua additione expressa vel subintellecta.

CAPUT XLIX.

SOLUTIO RATIONUM CONTRA INCARNATIONEM SUPERIUS POSITARUM.

His igitur habitis, ea quae contra incarnationis fidem supra posita sunt facile solvuntur.

Ostensum est enim incarnationem Verbi non sic esse intelligendam quod Verbum sit in carnem conversum, aut sit corpori unitum ut forma; unde non

est consequens, ex hoc quod Verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.

Similiter etiam non sequitur quod Verbum sit substantialiter mutatum, per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim mutatio in ipso Verbo Dei facta est, sed solum in humana natura quae est a Verbo assumpta, secundum quam competit Verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum seipsum.

Quod etiam tertio proponitur, necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit; non enim per illam, sed in illa subsistit. Unde nihil prohibet Verbum Dei esse ubique, licet humana natura a Verbo Dei assumpta ubique non sit.

Ex hoc etiam solvitur quartum. Cujuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum, per quam simpliciter esse habeat; et sic Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet, non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo.

Quintum etiam solvitur per hoc idem. Impossibile est enim quod natura per quam Verbum subsistit sit aliud quam ipsa persona Verbi. Subsistit autem per naturam divinam, non autem per naturam humanam; sed eam ad suam subsistentiam trahit, ut in ea subsistat, ut dictum est. Unde non oportet quod natura humana sit idem quod persona Verbi.

Hinc etiam excluditur id quod sexto objiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex vel re, vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse: re quidem, quum hypostasis non sit sua natura; intellectu autem solo, in illis in quibus idem est hypostasis et natura. Hypostasis autem Verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit; sed per eam solum habet Verbum quod sit homo. Non igitur oportet quod natura humana sit simplicior quam Verbum, in quantum est Verbum, sed solum in quantum est hic homo.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimo objicitur. Non enim oportet quod hypostasis Dei Verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum in quantum est hic homo; sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

Quod autem anima humana et corpus in Christo ad personalitatem Verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam praeter personam Verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octava ratio procedebat, sed ad dignitatem majorem. Unumquodque enim melius esse habet, quum suo digniori unitur, quam quum per se exsistit, sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

Hinc etiam solvitur quod nono objiciebatur. In Christo enim vere fuit haec anima et hoc corpus, non tamen ex eis constituta est persona aliqua praeter personam Verbi Dei, quia sunt ad personalitatem Dei Verbi assumpta; sicut et corpus, quum est sine anima, propriam speciem habet, sed, quum unitur animae, ab ea speciem sortitur.

Ex hoc etiam solvitur quod decimo proponebatur. Manifestum est enim quod hic homo, qui est Christus, substantia quaedam est, non universalis, sed particularis; et hypostasis quaedam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis Verbi: quia humana natura ab hypostasi Verbi assumpta est, ut

Verbum subsistat tam in humana natura, quam in divina; id autem quod in humana natura subsistit est hic homo; unde ipsum Verbum supponitur, quum dicitur hic homo. Sed, si quis eamdem objectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quamdam, non universalem, sed particularem, et per consequens hypostasim, manifeste decipitur. Nam humana natura, etiam in Socrate vel Platone, non est hypostasis, sed id quod in ea subsistit, hypostasis est. Quod autem substantia sit, et particularis, non secundum illam significationem dicitur qua hypostasis est particularis substantia. Substantia enim, secundum Philosophum, dicitur dupliciter, scilicet de subjecto in genere substantiae, quod dicitur hypostasis, et de eo quod quid est, quod est natura rei. Sed neque partes alicujus substantiae sic dicuntur particulares substantiae, quasi sint per se subsistentens, sed subsistunt in toto; unde nec hypostases possunt dici, quum nulla earum sit substantia completa; alias sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases quot sunt partes.

Quod vero undecimo oppositum fuit ex eo solvitur quod aequivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis. Non enim hoc nomen, *homo,* aequivoce sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Socrate. Hoc igitur nomen, *homo,* de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eamdem formam significat, scilicet naturam humanam; unde univoce praedicatur de eis; sed suppositio tantum variatur in hoc quod, secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.

Neque autem hypostasis Verbi dicitur esse suppositum humanae naturae quasi subjiciatur ei ut formaliori, sicut duodecima ratio proponebat. Hoc enim esset necessarium, si hypostasis Verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse, quod patet esse falsum; dicitur enim hypostasis Verbi humanae naturae supponi, prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter Verbo adveniat, ex hoc quod Verbum ab aeterno praeexstitit, sicut ultima ratio concludebat. Sic enim Verbum humanam naturam assumpsit ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiae. Quia igitur ex unione naturae humanae hypostasis Verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter; nam accidentia esse substantiale non conferunt.

CAPUT L.

QUOD PECCATUM ORIGINALE TRADUCATUR A PRIMO PARENTE IN POSTEROS.

(De malo, quaest. IV. art. 6.).

Ostensum est igitur ex praemissis, non esse impossibile quod fides catholica de incarnatione Filii Dei praedicat; consequens autem est ostendere quod conveniens fuit Filium Dei naturam assumere humanam. Hujus autem convenientiae rationem Apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransiit; dicit enim (Rom. V. 19.): *Sicut, per inobedien-*

tiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi: ita et per unius hominis obedientiam, justi constituentur multi.

Sed quia Pelagiani haeretici peccatum originale negaverunt, ostendendum est homines cum peccato originali nasci.

Et primo quidem assumendum est quod dicitur (Gen. II. 15. 17.): *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso . . . . praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede, de ligno autem scientae boni et mali ne comedas: in quacumque autem die comederis ex eo, morte morieris.* Sed, quia Adam nec eo die quo comedit actu mortuus est, oportet sic intelligi quod dicitur: *Morte morieris,* id est necessitati mortis eris addictus; quod quidem frustra diceretur, si homo ex institutione suae naturae necessitatem moriendi haberet. Oportet igitur dicere quod mors et necessitas moriendi sit poena homini pro peccato inflicta. Poena autem non infligitur juste nisi pro culpa. In quibuscumque igitur invenitur haec poena, necesse est ut in eis inveniatur aliqua culpa. Sed in omni homine invenitur haec poena, etiam a principio suae nativitatis; ex tunc enim nascitur necessitati mortis addictus; unde et aliqui mox post nativitatem moriuntur, de utero translati ad tumulum. Ergo in eis est aliquod peccatum. Sed non peccatum actuale, quia non habent pueri usum liberi arbitrii, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quae dicta sunt in tertio apparet. Necesse est igitur dicere quod in eis sit peccatum per originem traductum.

Hoc etiam expresse apparet ex verbis Apostoli (Rom. V. 12.): *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Non potest autem dici quod per unum hominem in mundum peccatum intravit per modum imitationis, quia sic peccatum non pervenisset nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur; et, quum mors per peccatum in mundum intraverit, non perveniret mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc excludendum Aposlolus subdit quod *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae.* Non ergo intellexit Apostolus, quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, sed per modum originis.

Praeterea: si tantum secundum imitationem Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum quam per unum hominem, sicut expresse dicitur (Sap. II. 24.): *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.*

Adhuc: (Psalm. L. 7.) David dicit: *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea;* quod non potest intelligi de peccato actuali, quum David ex legitimo matrimonio conceptus et natus dicatur. Oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

Amplius: (Job XIV. 4.) dicitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es?* Ex quo manifeste accipi potest quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perveniat; quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in judicium deducitur; praemittitur enim: *Et dignum ducis super hujuscemodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in judicium?* Sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod originale dicitur.

Item: baptismus et alia sacramenta Ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum, ut infra patebit. Exhibetur autem baptismus, secundum communem Ecclesiae consuetudinem, pueris recenter natis. Frustra igitur exiberetur, nisi in eis esset aliquod peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale, quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum, quum in operibus Dei et Ecclesiae nihil sit vanum et frustra.

Si autem dicatur, quod baptismus infantibus datur, non ut a peccato mundentur, sed ut ad regnum Dei perveniant, quo perveniri non potest sine baptismo, quum Dominus dicat (Joann. III. 5.): *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei;* hoc vanum est. Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat, quae esse non potest nisi in regno Dei; quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quae in tertio sunt ostensa. Nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum. Sic igitur, secundum catholicae fidei traditionem, tenendum est homines nasci cum peccato originali.

CAPUT LI.

OBJECTIONES CONTRA PECCATUM ORIGINALE.

Sun autem quaedam adhuc quae veritati adversari videntur.

Peccatum enim unius aliis non imputatur ad culpam; unde (Ezech. XVIII. 19.) dicitur quod *filius non portat iniquitatem patris;* et hujus ratio est quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quae in nobis sunt. Haec autem sunt quae nostra voluntate committimus. Non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

Si vero quis dicat quod, uno peccante omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicere videtur, et sic uni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum, hoc etiam, ut videtur, stare non potest; quia illi qui ex Adam nati sunt, quando Adam peccavit, in eo nondum erant actu, sed virtute tantum, sicut in prima origine; peccare autem, quum sit agere, non competit nisi exsistenti in actu; non igitur in Adam omnes peccavimus.

Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse quasi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura, hoc etiam impossibile videtur. Accidens enim, quum de subjecto ad subjectum non transeat, non potest traduci, nisi subjectum traducatur. Subjectum autem peccati anima rationalis est, quae non traducitur in nos ex primo parente, sed a Deo sigillatim creator in unoquoque, ut in secundo (c. 86.) ostensum est. Non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam derivari potest.

Adhuc: si peccatum a primo parente in alios derivatur, quia ab eo originem trahunt, quum Christus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipse etiam peccato originali subjectus fuerit; quod est alienus a fide.

Praeterea: quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem, est ei naturale. Quod est alicui naturale non est peccatum in ipso, sicut in

talpa non est peccatum quod viso caret. Non igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit derivari.

Si autem dicatur quod peccatum a primo parente in posteros derivatur per originem, non in quantum est naturalis, sed in quantum est vitiata, hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Defectus enim in opere naturae non accidit nisi per defectum alicujus naturalis principii, sicut per corruptionem aliquam quae est in semine causantur monstruosi partus animalium. Non est autem dare alicujus naturalis principii corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiata origine derivetur in posteros a primo parente.

Item: peccata quae proveniunt in operibus naturae per corruptionem alicujus principii non fiunt semper vel frequenter, sed ut in paucioribus. Si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros derivetur, non derivatur in omnes, sed in aliquos paucos.

Praeterea: si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, ejusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine, quia effectus sunt conformes suis causis. Origo autem sive generatio humana, quum sit actus potentiae generativae, quae nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpae; quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium qui subduntur aliqualiter rationi; unde non imputatur homini ad culpam si propter vitiatam originem nascatur leprosus vel caecus. Nullo igitur modo defectus culpabilis provenire potest a primo parente in posteros per vitiatam originem.

Adhuc: naturae bonum per peccatum non tollitur; unde etiam in daemonibus manent naturalia bona, ut Dionysius dicit (De div. nomin. c. IV.). Generatio autem est actus naturae. Non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanae generationis origo, ut sic peccatum primi hominis ad posteros derivaretur.

Amplius: homo generat sibi similem secundum speciem. In his ergo quae non pertinent ad generationem speciei, non oportet filium assimilari parentibus. Peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei, quia peccatum non est eorum quae sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. Non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascantur.

Praeterea: filii magis assimilantur proximis parentibus quam remotis. Contingit autem quod proximi parentes sunt sine peccato, et in actu generationis nullum peccatum committitur. Non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur.

Deinde: si peccatum a primo homine in aliis derivatum est, majoris autem virtutis in agendo est bonum quam malum, ut supra (Lib. III. c. 12.) ostensum est, multo magis satisfactio Adae et justitia ejus per eum ad alios transivit.

Adhuc: si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deveniunt; et sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quam priores, quod praecipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit a parente in prolem et satisfactio transire non potest.

CAPUT LII.

SOLUTIO OBJECTIONUM POSITARUM.

Ad horum igitur solutionem praemittendum est quod peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. Quum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus praemium et malis poenam retribuat, ut in superioribus est ostensum, ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae tendunt et ordinantur, scilicet fames, sitis, et alia hujusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

Posset tamen aliquis dicere, hujusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim corpus humanum, quum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, quum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare.

Sed tamen, si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit ut ei dominaretur, et, si quod hujus dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet, quum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse conjuncta quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae, per quam corpus vivit; et similiter, si ratio in homine appetitui sensuali conjungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur. Sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab ejus subjectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo, et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires a ratione repugnarent et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet. Sic igitur, hujusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur absolute, considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse poenales; et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

His igitur visis, respondendum est ad ea quae in contrarium sunt objecta.

Non enim est inconveniens quod, uno peccante, peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamvis unusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur, ut prima ratio procedebat. Aliter enim est in his

quae sunt unius individui, et aliter in his quae sunt totius naturae speciei; nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit. Peccatum igitur quod ad aliquod individuum sive personam hominis pertinet, alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti, eo quod personaliter unus ab alio divisus est. Si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum, sicut et natura speciei per unum aliis communicatur. Quum autem peccatum malum quoddam sit rationalis naturae, malum autem sit privatio boni, secundum illud bonum quod privatur, judicandum est peccatum aliquod ad naturam communem vel ad aliquam personam propriam pertinere. Peccata igitur actualia, quae communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam et ordinem debitum partium animae; unde personalia sunt, nec, uno peccante, alteri imputantur. Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia, et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. Ut enim supra dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio quod inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio Deo, et animae corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Hujusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis justitia dicitur, sic primo homini collatum fuit, ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subjectione divina, subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subjiciantur, nec animae corpus; et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus communis pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis justitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii, secundum doctrinam fidei, sunt derivati, et personale fuit, in quantum ipsum primum hominem proprio bono privavit, et naturale, in quantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae. Sic igitur hujusmodi defectus, in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium hujusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio; ut sic aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes.

Secundum hoc igitur verum est dicere quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicit (Rom. V.), secundum quod secunda ratio proponebat, non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute, sicut in originali principio; nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed in quantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

Nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur in posteros, quum subjectum peccati sit anima rationalis, quod anima rationalis simul cum semine propagetur secundum processum tertiae rationis. Hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturae, quod originale dicitur, sicut et ipsa natura speciei, quae, quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animae aptum natum, ut in secundo (c. 86.) ostensum est.

Et licet Christus a primo parente secundum carnem descenderit, non

tamen inquinationem originalis peccati incurrit, ut quarta ratio concludebat; quia materiam humani corporis solum a primo parente suscepit; virtus autem formativa corporis ejus non fuit a primo parente derivata, sed fuit virtus Spiritus Sancti, ut supra (c. 46.) ostensum est; unde naturam humanam non ab Adam accepit sicut ab agente, licet eam de Adam susceperit sicut de materiali principio.

Considerandum est etiam quod praedicti defectus per naturalem originem traducuntur, ex eo quod natura destituta est auxilio gratiae, quod ei fuerat in primo parente collatum, ad posteros simul cum natura derivandum; et quia haec destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpae rationem. Sic igitur defectus hujusmodi et culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, quod est peccatum Adae, et naturales sunt per comparationem ad naturam jam destitutam; unde et Apostolus dicit (Ephes. II. 3.): *Eramus natura filii irae.* Et per hoc solvitur ratio quinta.

Patet igitur secundum praedicta quod vitium originis, ex quo peccatum originale causatur, provenit ex defectu alicujus principii, scilicet gratuiti doni quod naturae humanae in sui institutione fuit collatum; quod quidem donum quodammodo fuit naturale, non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propagaretur. Objectio autem sexta procedebat secundum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur.

Procedit etiam septima ratio per modum eumdem de defectu principii naturalis quod pertinet ad naturam speciei. Quod enim ex defectu hujus naturalis principii provenit, accidit ut in paucioribus; sed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii superadditi principio speciei, ut dictum est.

Sciendum est etiam quod in actu generativae virtutis non potest esse vitium de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personae dependet, eo quod actus generativae virtutis non obedit rationi vel voluntati, ut octava ratio procedebat; sed vitium originalis culpae, quae ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativae potentiae inveniri, quum et actus generativae potentiae naturales dicantur.

Quod vero nono objicitur de facili solvi potest secundum praemissa. Per peccatum enim non tollitur homini bonum naturae quod ad speciem naturae pertinet; sed bonum naturae, quod per gratiam superadditum fuit, potuit per peccatum primi parentis auferri, ut supra dictum est.

Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad decimam rationem, quia, quum privatio et defectus sibi invicem correspondeant, ea ratione in peccato originali filii parentibus similantur, qua etiam donum a principio naturae praestitum fuisset a parentibus in posteros propagatum; quia, licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam speciem derivandum; similiter peccatum per quod illud bonum privatur in totam speciem derivatur.

Considerandum est etiam quod, licet aliquis per gratiae sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non tamen totaliter sanatur; et ideo secundum actum naturae peccatum originale transmittitur in posteros. Sic igitur in homine generante, in quantum est persona quaedam, non est originale peccatum, et contingit etiam in actu generationis nullum esse

actuale peccatum, ut undecima ratio proponebat; sed, in quantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis peccati, quod naturam respicit, in eo manet et in actu generationis ipsius.

Sciendum etiam est quod peccatum actuale primi hominis in naturam transivit, quia natura in eo erat, beneficio naturae praestito, adhuc perfecta; sed, per peccatum ipsius natura hoc beneficio destituta, actus ejus simpliciter naturalis fuit; unde non potuit satisfacere pro tota natura neque bonum naturae reintegrare per suum actum; sed solum satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad duodecimam rationem.

Similiter autem ut ad tertiam decimam, quia peccata posteriorum parentum inveniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturae concesso; unde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

Sic igitur non est inconveniens neque contra rationem peccatum originale in hominibus esse, ut Pelagianorum haeresis confundatur, quae peccatum originale negavit.

CAPUT LIII.

RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD NON FUIT CONVENIENS DEUM INCARNARI.

Quia vero incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud Apostoli (I. Cor. I. 21.): *Placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes,* stultum autem videtur aliquid praedicari, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens; insistunt infideles ad incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica praedicat, sed etiam incongruum esse et divinam bonitatem non decere.

Est enim divinae bonitati conveniens ut omnia suum ordinem teneant. Est autem hic ordo rerum ut Deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. Non igitur decet divinam majestatem humanae naturae uniri.

Item: si conveniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam utilitatem inde provenientem. Sed quaecumque utilitas detur, quum Deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. Quum igitur unumquodque fieri conveniat, quam brevissime potest, non oportuit quod Deus, propter hujusmodi utilitatem, humanam naturam sibi uniret.

Adhuc: quum Deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem totius universitatis rerum eum praecipue intendere oportet. Sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuerit, solum naturam humanam assumpserit.

Amplius: quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei convenientius unitur. Deo autem similior et propinquior est angelica natura quam humana. Non igitur conveniens fuit assumere naturam humanam, angelica praetermissa.

Item: id quod est principium in homine est intelligentia veritatis, in quo videtur homini impedimentum praestari, si Deus humanam naturam assumpsit; datur enim ei ex hoc erroris occasio, ut consentiat his qui posuerunt Deum non esse super omnia corpora exaltatum. Non igitur hoc ad humanae naturae utilitatem conveniebat, quod Deus humanam naturam assumeret.

Item: experimento discere possumus quod circa incarnationem Dei plurimi errores sunt exorti. Videtur igitur humanae saluti conveniens non fuisse quod Deus incarnaretur.

Adhuc: inter omnia quae Deus fecit, istud videtur esse maximum quod ipsemet carnem assumpserit. Ex maximo autem opere maxima debet exspectari utilitas. Si igitur incarnatio Dei ad salutem omnium ordinatur, videtur fuisse conveniens quod ipse totum humanum genus salvasset; quum etiam omnium hominum salus videatur esse competens utilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

Amplius: si Deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conveniens ut ejus divinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. Hoc autem non videtur contigisse; nam per aliquos alios homines, solo auxilio divinae virtutis, absque unione Dei ad eorum naturam, inveniuntur similia miracula esse facta, vel etiam majora quam fecerit Christus. Non igitur videtur Dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

Praeterea: si hoc necessarium fuit humanae saluti quod Deus carnem assumeret, quum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam assumere debuit, et non quasi in fine temporum; videtur enim omnium praecedentium hominum salus praetermissa fuisse.

Item: pari ratione, usque ad finem mundi debuisset cum hominibus conversari, ut homines sua praesentia erudiret et gubernaret.

Adhuc: hoc maxime hominibus utile est ut futurae beatitudinis in eis spes fundetur. Hanc autem spem magis ex Deo incarnato concepissent, si carnem immortalem et impassibilem et gloriosam assumpsisset, et omnibus ostendisset. Non igitur videtur fuisse conveniens quod carnem mortalem, et etiam infirmam assumpserit.

Amplius: videtur fuisse conveniens ad ostendendum quod omnia quae in mundo sunt, sint a Deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset, in divitiis et in maximis honoribus vivens; cujus contraria de ipso leguntur, videlicet quod pauperem et abjectam vitam duxit, et probrosam mortem sustinuit. Non igitur videtur esse conveniens quod fides de Deo incarnato praedicat.

Praeterea: ex hoc quod ipse abjecta passus est, ejus divinitas maxime fuit occultata; quum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus ut ejus divinitatem cognoscerent, si ipse fuit Deus incarnatus. Non igitur videtur quod fides praedicat humanae saluti convenire.

Si quis autem dicat quod propter obedientiam Patris Filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile.

Obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati praecipientis. Voluntas autem Dei Patris irrationabilis esse non potest. Si igitur non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur divinitati, quae vita est, hujus rei ratio ex obedientia ad Patrem convenienter assignari non potest.

Praeterea: voluntas Dei non est ad mortem hominum, etiam peccatorum, sed magis ad vitam, secundum illud (Ezech. XXXIII. 11.): *Nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat.* Multo igitur minus potuit esse voluntas Dei Patris ut homo perfectissimus morti subjiceretur.

Amplius: impium et crudele videtur innocentem praecepto ad mortem inducere, et praecipue pro impiis, qui morte sunt digni. Homo autem Christus Jesus innocens fuit. Impium igitur fuisset, si praecepto Dei Patris mortem subiisset.

Si vero aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut Apostolus videtur dicere (Philipp. II. 8.) quod *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem,* nec haec quidem ratio conveniens videtur.

Primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem cui subjici possit; quod de Deo dici non potest. Non igitur conveniens fuit Dei Verbum humiliari usque ad mortem.

Item: satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, et exemplis humanis. Non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit Verbum Dei aut carnem sumere aut mortem subire.

Si quis autem dicat, quod propter peccatorum nostrorum purgationem, necessarium fuit Christum mortem subire et alia quae videntur esse abjecta, sicut Apostolus dicit (Rom. IV. 25.), quod *traditus est propter peccata nostra,* et iterum (Hebr. IX. 28.): *Mortuus est ad multorum exhaurienda peccata,* nec hoc videtur esse conveniens:

Primo quidem, quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur;

Deinde, quia, si aliqua satisfactio requirebatur, conveniens fuit ut ille satisfaceret qui peccavit; quia, in justo Dei judicio, unusquisque onus suum debet portare.

Item: si conveniens fuit ut aliquis homine puro major pro homine satisfaceret, sufficiens videtur fuisse si angelus, carne assumpta, hujusmodi satisfactionem implesset, quum angelus naturaliter sit superior homine.

Praeterea: peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. Si igitur per mortem Christus satisfacere debuit, talis debuit ejus mors esse in qua nullus peccaret, ut scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

Adhuc: si pro peccatis hominum Christum mori oportuit, quum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequentem mortem subire.

Si quis autem dicat, quod specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci et pati, quod quidem totam naturam humanam infecerat homine primo peccante, hoc impossibile videtur.

Si enim alii homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur, quia et ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum divinam.

Praeterea: si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, injustum videtur quidem esse quod homines adhuc poenas patiantur, quas pro peccato divina Scriptura inductas esse commemorat.

Adhuc: si Chistus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit, non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quaerenda. Quaeruntur autem ab omnibus qui suae salutis curam habent. Non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse.

Haec igitur sunt et similia ex quibus alicui videri potest ea quae de incarnatione fides catholica praedicat divinae majestati et sapientiae convenientia non fuisse.

CAPUT LIV.

QUOD CONVENIENS FUIT DEUM INCARNARI.

(III. part. quaest. I. art. 1. et III. Sent. dist. 1. quaest. I. art. 2.).

Si quis autem diligenter et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem, quod omnem humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli (I. Cor. I. 25): *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus.* Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes hujusmodi mysterii manifestentur.

Primum igitur hoc considerandum est, quod incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim in tertio (c. 37.), quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum; et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem sublevandam; unde, post incarnationem Christi, homines coeperunt magis ad coelestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit (Joann. X. 10.): *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.*

Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. Quum enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, ut supra ostensum est, necessarium est quod quicumque his, quae infra Deum sunt, inhaeret finaliter a verae beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum exsistentibus inhaereret ut fini, ignorando suae naturae dignitatem. Ex hoc enim contingit quod quidam, considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus et delectationibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt (tertio Epic. teste Aug. contra Acad. et tract. contra Epic.). Quidam vero (de ceteris vide Lib. II. c. 3.), considerantes quarumdam creaturarum excellentiam super homines, quantum ad aliqua, eorum cultui se adstrinxerunt, colentes mundum et partes ejus, propter magnitudinem quantitatis et temporis diuturnitatem; vel spirituales substantias, angelos et daemones, propter hoc quod hominem excedere inveniuntur, tam in immortalitate, quam in acumine intellectus; aestimantes in his, ut puta supra se exsistentibus, hominis beatitudinem esse quaerendam. Quamvis autem, quantum ad aliquas conditiones, homo aliquibus creaturis exsistat inferior, ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur, tamen secundum ordinem finis nihil homine exsistit altius, nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet in immediata

Dei visione beatificandus sit, convenientissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit; unde ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus quod magna pars hominum, cultu angelorum, daemonum et quarumcumque creaturarum praetermisso, spretis etiam voluptatibus carnis et coporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dedicaverunt; in quo solo beatitudinis complementum exspectant, secundum quod Apostolus monet (Coloss. III. 1.): *Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.*

Adhuc: quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit quae facultatem omnis intellectus creati excedit, ut in tertio ostensum est, necessarium fuit quamdam hujusmodi cognitionis praelibationem in homine esse, qua dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatae; quod quidem fit per fidem, ut ostensum est in tertio (c. 40.). Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur, oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quae ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. Certissima autem cognitio alicujus esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, sicut prima demonstrationis principia, vel in ea quae per se nota sunt resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur non potest esse homini per se notum, quum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. Et quamvis omnibus divinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum, tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum hujus cognitionis principium, scilicet in Deum, cui est naturaliter per se notum, et a quo omnibus innotescit; sicut et certitudo scientiae non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. Oportuit igitur hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo secundum modum humanum divinam instructionem perciperet; et hoc est quod dicitur (Joann. I. 18.): *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit;* et ipse Dominus dicit (Joann. XVIII. 37.): *Ego in hoc natus sum, et veni in mundum ut testimonium perhibeam veritati;* propter quod videmus, post Christi incarnationem, evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos, secundum illud (Isa. XI. 9.): *Repleta est terra scientia Domini.*

Item: quum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi, sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicujus rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicujus nos inducit sicut experimentum amoris illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona; est enim proprium amoris unire amantem cum amato, in quantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod Deus fieret homo.

Amplius: quum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea qua multum inaequalia sunt in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini

quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est, ut sic, dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur.

Similiter etiam manifestum est quod beatitudo virtutis est praemium. Oportet igitur ad beatitudinem tendentes secundum virtutem disponi. Ad virtutem autem et verbis et exemplis provocamur; exempla autem alicujus et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inveniuntur defecisse. Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et exempla virtutis acciperet; propter quod ipse Dominus dicit (Joann. XIII. 15.). *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.*

Item: sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. Peccatum autem, virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quamdam animae inducens, secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis praemium exspectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet; et peccatum contrarium est caritati divinae, ut plenius ostensum est in tertio (c. 156. et seq.); et insuper, hujus offensae homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quae necessaria est ad beatitudinem consequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem hominis movere potest in bonum ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quod homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest, nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum, et hujus remissionis certitudinem haberet per hominem Deum. Unde et ipse Dominus dicit (Matthaei IX. 6.): *Ut autem sciatis quia Filius hominis potestatem habet dimittendi peccata,* etc.; et Apostolus (Hebr. IX. 14.) dicit quod *Sanguis Christi ..... emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi.*

Adhuc: ex traditione Ecclesiae docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo divinae justitiae, ut ex superioribus (Lib. III. c. 158.) patet, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat, quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. Oportuit igitur, ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfactio competeret, et aliquid supra hominem, ut ejus meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis. Majus autem homine quantum ad ordinem beatitudinis nihil est nisi solus Deus; nam angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturae, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc est quod Joannes Baptista dixit de Christo (Joann. I. 29.): *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi;* et Apostolus (Rom. V. 18.)

dicit: *Si peccatum ex uno in omnes in condemnationem, ita gratia ex uno in omnes ad justificationem.*

Haec igitur sunt et similia ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinae Deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanae saluti.

CAPUT LV.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA POSITARUM CONTRA CONVENIENTIAM INCARNATIONIS.

Ea vero quae contra hoc superius sunt opposita non difficile est solvere. Non enim est contrarium ordini rerum Deum hominem fieri, ut prima ratio procedebat; quia, quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum Deum pro fine, et natus est ei per intellectum uniri; cujus unionis exemplum et documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in persona, servata tamen proprietate utriusque naturae, ut nec excellentiae divinae naturae aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suae speciei traheretur. Considerandum est etiam quod, propter perfectionem et immobilitatem divinae bonitatis, nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etsi hoc creaturae accrescat; sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat, quod ex hoc ipse nullum patitur detrimentum.

Similiter etiam, licet ad omnia facienda Dei voluntas sufficiat, tamen divina sapientia exigit ut rebus singulis, secundum earum congruentiam, provideatur a Deo; rebus enim singulis proprias causas convenienter instituit. Unde, licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex Dei incarnatione dicimus provenisse, ut secunda ratio proponebat, tamen congruebat humanae naturae ut hujusmodi utilitates inducerentur per Deum hominem factum, sicut ex inductis (c. praec.) rationibus aliquatenus apparere potest.

Ad tertiam etiam rationem patet responsio. Homo enim quum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute; nam inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur, et ei quodammodo esse subjectae; superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet (Lib. III. c. 47. et seq.). Et sic conveniens videtur ut universalis omnium causa illam creaturam in unitatem personae assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

Considerandum est etiam quod solius rationalis naturae est per se agere; creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu, quam agant per seipsas; unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis. Assumptionem autem talis creaturae a Deo oportuit esse quae per se agere posset, tamquam agens principale; nam ea quae agunt sicut instrumenta agunt in quantum sunt mota ad agendum, principale vero agens ipsum per se agit; si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, sufficit, secundum hujusmodi creaturae conditionem, quod solum moveretur a Deo, non autem quod assumeretur in

persona ut ipsamet ageret, quia hoc ejus naturalis conditio non recipit, sed solum conditio rationalis naturae. Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam. Et quamvis angelica natura, quantum ad naturales proprietates, inveniatur excellentior quam humana natura, ut quarta ratio proponebat, tamen humana congruentius fuit assumpta:

Primo quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest, eo quod ejus electio non immobiliter fertur in aliquid, sed a bono potest perverti in malum, et a malo reduci in bonum, sicut etiam in hominis ratione contingit, quae, quia ex sensibilibus, et per signa quaedam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Angelus autem, sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit, ita etiam habet immobilem electionem; unde vel in malum omnino non fertur, vel, si in malum feratur, immobiliter fertur; unde ejus peccatum expiabile esse non potest. Quum igitur praecipua causa videatur divinae incarnationis expiatio peccatorum, ut ex Scripturis divinis docemur, congruentius fuit humanam naturam quam angelicam assumi a Deo. Secundo, quia assumptio creaturae a Deo est in persona, non in natura, ut ex superioribus patet. Convenientius igitur assumpta est hominis natura quam angelica, quia in homine aliud est natura et aliud persona, quum sit ex materia et forma compositus; non autem in angelo, qui immaterialis est. Tertio, quia angelus, secundum proprietatem suae naturae, propinquior erat ad Deum cognoscendum quam homo, cujus cognitio a sensu oritur. Sufficiebat igitur quod angelus a Deo intelligibiliter instrueretur de veritate divina; sed conditio hominis requirebat ut Deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret; quod per incarnationem est factum. Ipsa etiam distantia hominis a Deo magis repugnare videbatur fruitioni divinae; et ideo magis indiguit homo quam angelus assumi a Deo ad spem de beatitudine concipiendam. Homo etiam, quum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine praesupponens, convenienter primo rerum principio unitur, etiam ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur.

Ex hoc etiam quod Deus humanam naturam assumpsit non datur erroris occasio, ut quinta ratio proponebat; quia assumptio humanitatis, ut supra (c. 41.) habitum est, facta est in unitatem personae, non in unitatem naturae; ut sic non oporteat nos consentire his qui posuerunt (Varro, teste S. Aug. septimo De civ. Dei, c. 6.) Deum non esse super omnia exaltatum, dicentes Deum esse animam mundi, vel aliquid hujusmodi.

Licet autem circa incarnationem Dei sint aliqui errores exorti, ut sexto objiciebatur, tamen manifestum est multo plures errores post incarnationem fuisse sublatos. Sicut enim ex creatione rerum a divina bonitate procedente aliqua mala sunt consecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quae deficere possunt: ita etiam non est mirum si, manifestata divina veritate, sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum; qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinorum veritatem exquirendam et intelligendam, sicut et mala quae in creaturis accidunt ordinat Deus ad aliquod bonum.

Quamvis autem bonum omne creatum divinae bonitati comparatum exiguum inveniatur, tamen quia in rebus creatis nihil potest esse majus quam salus rationalis creaturae, quae consistit in fruitione ipsius bonitatis divinae; quum ex incarnatione divina consecuta sit salus humana, non parum utili-

tatis praedicta incarnatio attulit mundo, ut septima ratio procedebat. Nec oportuit propter hoc quod ex incarnatione divina omnes homines salvarentur, sed tantum illi qui praedictae incarnationi adhaererent per fidem et fidei sacramenta.

Est siquidem incarnationis divinae virtus sufficiens ad omnium hominum salutem; sed quod non omnes ex hoc salvantur ex eorum indispositione contingit, quod incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem et amorem non inhaerendo. Non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhaerere vel non inhaerere Deo incarnato, ne bonum hominis coactum esset, et propter hoc absque merito et illaudabile redderetur.

Praedicta etiam Dei incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est. Divinitas enim nullo modo convenientius manifestari potest quam per ea quae sunt propria Dei. Est autem Dei proprium quod naturae leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cujus ipse est auctor. Convenientissime igitur probatur aliquid esse divinum per opera quae supra leges naturae fiunt, sicut quod caeci illuminentur, leprosi mundentur, mortui suscitentur. Hujusmodi quidem opera Christus effecit; unde et ipse per haec opera quaerentibus: *Tu es qui venturus es, an alium exspectamus?* suam divinitatem demonstravit, dicens (Luc. VII. 22.): *Caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt,* etc. Alium autem mundum creare necesse non erat, nec ratio divinae sapientiae, nec rerum natura hoc habebat. Si autem dicatur, ut octava ratio proponebat, quod hujusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur, tamen considerandum est quod multo differentius et divinius Christus ea effecit. Nam alii orando haec fecisse leguntur, Christus autem imperando, quasi ex propria potestate; et non solum ipse haec fecit, sed et aliis eadem et majora faciendi tribuit potestatem, qui, ad solam invocationem nominis Christi, hujusmodi miracula faciebant. Et non solum corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia, quae sunt multo majora, scilicet quod, per Christum et ad invocationem nominis ejus, Spiritus Sanctus daretur, quo accenderentur corda caritatis divinae affectu, et mentes instruerentur subito in scientia divinorum, et linguae simplicium redderentur disertae ad divinam veritatem hominibus proponendam. Hujusmodi autem opera indicia sunt expressa divinitatis Christi, quae nullus purus homo facere potuit. Unde Apostolus (Hebr. II. 3. et 4.) dicit quod salus hominum, *quum initium accepisset enarrari per Dominum per eos qui audierunt, in nos confirmata est, attestante Deo signis et virtutibus, et variis Spiritus Sancti distributionibus.*

Licet autem saluti totius humani generis Dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod Deus a principio mundi incarnaretur, ut nono objiciebatur.

Primo quidem, quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, ut superius (c. 54.) habitum est. Contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur nisi prius suum defectum recognoscat, ut sic per humilitatem homo de seipso non praesumens jactet spem suam in Deum, a quo solo potest sanari peccatum, ut supra (ibid.) habitum est. Poterat autem homo de seipso praesumere et quantum ad scientiam, et quantum ad virtutem. Relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem, neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptae homo legem naturae

transgressus est, neque per virtutem propriam, quia, data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccavit; et sic oportuit ut demum homini, neque de scientia neque de virtute praesumenti, daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi incarnationem, scilicet gratia Christi, per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret, et roboraretur contra tentationum insultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factum est quod essent tres status humani generis: primus ante legem, secundus sub lege, tertius sub gratia. Deinde, per Deum incarnatum praecepta et documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanae naturae quod non statim ad perfectum ducatur, sed manuducatur per imperfecta ut ad perfectionem perveniat; quod et in instructione puerorum videmus, qui primo de minimis instruuntur, nam a principio perfecta capere non valent. Similiter etiam, si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur et magna, non statim caperet, nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur conveniens fuit a principio ut humanum genus instrueretur de his quae pertinent ad suam salutem per aliqua levia et minora documenta, per patriarchas et legem et prophetas; et tandem, in consummatione temporum perfecta doctrina Christi proponeretur in terris, secundum quod Apostolus dicit (Galat. IV. 4.): *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* in terras; et ibidem dicitur (V. 24. et 25.) quod *lex paedagogus noster fuit in Christo; sed jam non sumus sub paedagogo.* Simul etiam considerandum est quod, sicut adventum magni regis oportet aliquos nuntios praecedere, ut praeparentur subditi ad eum reverentius suscipiendum, ita oportuit adventum Dei in terras multa praecedere quibus homines essent parati ad Deum incarnatum suscipiendum; quod quidem factum est dum per praecedentia promissa et documenta hominum mentes dispositae sunt ut facilius ei crederent qui ante praenuntiatus erat, et desiderantius susciperetur propter priora promissa.

Et licet adventus Dei incarnati in mundum esset maxime necessarius humanae saluti, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus conversaretur, ut decima ratio proponebat. Hoc enim derogasset reverentiae quam homines debebant Deo incarnato exhibere, dum, videntes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo ultra alios homines aestimassent; sed eo, post mira quae gessit in terris, suam praesentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri coeperunt; propter quod etiam sui discipulis plenitudinem Spiritus Sancti non dedit quamdiu cum eis conversatus fuit, quasi per ejus absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis praeparatis. Unde et ipse eis dicebat (Joann. XVI. 7.): *Si non abiero, Paraclytus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos.*

Non oportuit autem Deum carnem impassibilem et immortalem suscipere, secundum quod undecima ratio proponebat, sed magis passibilem et mortalem: primo quidem, quia necessarium erat hominibus quod beneficium incarnationis cognoscerent, ut ex hoc ad divinum amorem inflammarentur. Oportuit autem, ad veritatem incarnationis manifestandam, quod carnem similem aliis hominibus sumeret, scilicet passibilem et mortalem. Si enim impassibilem et immortalem carnem suscepisset, visum fuisset hominibus, qui talem carnem non noverant, quod aliquod phantasma esset, et non veritas carnis. Secundo, quia necessarium fuit Deum carnem assumere, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Contingit autem unum pro alio satisfacere, ut ostensum est in tertio (c. 159.), ita tamen quod poenam pro pec-

cato alteri debitam ipse sibi non debitam voluntarie assumat. Poena autem consequens humani generis peccatum est mors et aliae passibilitates vitae praesentis, sicut supra dictum est; unde et Apostolus (Rom. V. 12.) dicit: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* Oportuit igitur ut carnem passibilem et mortalem Deus assumeret absque peccato, ut sic patiendo et moriendo pro nobis satisfaceret et peccatum auferret. Et hoc est quod Apostolus dicit (Rom. VIII. 3.) quod *Deus misit Filium suum in similitudinem carnis peccati,* id est habentem carnem similem peccatoribus, scilicet passibilem et mortalem; et subdit: *Ut de peccato damnaret peccatum in carne,* id est, ut per poenam quam in carne pro peccato nostro sustinuit, peccatum a nobis auferret. Tertio, quia, per hoc quod carnem passibilem et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando, et eis virtuose utendo. Quarto, quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur, quod ipse de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in impassibilitatem et immortalitatem carnis; quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem et mortalem. Si vero a principio carnem impassibilem et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatem sperandi his qui in seipsis mortalitatem et corruptibilitatem experiuntur.

Hoc etiam mediatoris officium requirebat, ut communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam, ut, auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune; fuit enim mediator ad jungendum nos Deo.

Similiter etiam, non fuit expediens quod Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam et honoribus seu dignitatibus sublimem, ut duodecima ratio concludebat: primo quidem, quia ad hoc venerat ut mentes hominum terrenis deditas a terrenis abstraheret et ad divina elevaret; unde oportuit ut suo exemplo homines in contemtum divitiarum et aliorum quae mundani desiderant traheret, et quod inopem et privatam vitam ageret in hoc mundo. Secundo, quia, si divitiis abundasset et in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset, id quod divine gessit magis potentiae saeculari quam virtuti divinitatis fuisset attributum; unde efficacissimum argumentum suae divinitatis fuit quod, absque adminiculo potentiae saecularis, totum mundum in melius commutavit.

Unde patet etiam solutio ad id quod decimo tertio objiciebatur. Non est autem procul hoc a vero quod Filius Dei incarnatus, obediens praecepto Patris, mortem sustinuit, secundum doctrinam Apostoli. Praeceptum enim Dei est ad homines de operibus virtutum; et quanto aliquis perfectius actum virtutis exsequitur, tanto magis Deo obedit. Inter alias autem virtutes praecipua caritas est, ad quam omnes aliae referuntur. Christus igitur, dum actum caritatis perfectissime implevit, Deo maxime obediens fuit; nullus enim est actus caritatis perfectior quam quod homo pro amore alicujus etiam mortem sustineat, secundum quod ipsemet Dominus dicit (Joann. XV. 13.): *Majorem caritatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Sic igitur invenitur Christus, mortem sustinens pro salute hominum, et ad gloriam Dei Patris, Deo maxime obediens fuisse, actum caritatis perfectum exsequendo.

Nec hoc repugnat divinitati ipsius, ut quarta decima ratio procedebat. Sic enim facta est unio in persona ut proprietas utriusque naturae maneret, divinae scilicet et humanae, ut supra (c. 41. et 49.) habitum est; et ideo, pa-

tiente Christo etiam mortem et alia quae humanitatis sunt, divinitas impassibilis mansit, quamvis, propter unitatem personae, dicamus Deum passum et mortuum; cujus exemplum aliqualiter in nobis apparet, quia, moriente carne, anima remanet immortalis.

Sciendum est etiam quod, licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, ut quinta decima ratio proponebat, est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet et ex caritate periculis mortis se objicit; et sic voluntas Dei fuit de morte Christi, in quantum Christus eam ex caritate suscepit et fortiter sustinuit.

Unde patet quod non fuit impium et crudele quod Deus Pater Christum mori voluit, ut sexta decima ratio concludebat; non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas qua ex caritate Christus mortem suscepit; et hanc etiam caritatem in ejus anima operatus est.

Similiter etiam non inconvenienter dicitur quod, propter humilitatem demonstrandam Christus mortem crucis voluit pati. Et revera quidem humilitas in Deum non cadit, ut decima septima ratio proponebat; quia virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens, sed superiori se subjiciat: unde patet quod Deo humilitas convenire non potest, qui superiorem non habet, sed ipse super omnia exsistit. Si autem aliquis vel aequali vel inferiori se ex humilitate aliquando subjiciat, hoc est quia secundum aliquid eum qui simpliciter aequalis vel inferior est superiorem se arbitratur. Quamvis igitur Christo, secundum divinam naturam, humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi, secundum humanam naturam. Et ejus humilitas ex ejus divinitate laudabilior redditur; dignitas enim personae adjicit ad laudem humilitatis, puta quando pro aliqua necessitate expedit aliquem magnum aliqua infima pati; nulla autem tanta dignitas esse potest hominis quam quod sit Deus; unde hominis Dei humilitas maxime laudabilis invenitur, dum abjecta sustinuit quae pro salute hominum ipsum pati expediebat. Erant enim homines, propter superbiam, mundanae gloriae amatores. Ut igitur hominum animos ab amore mundanae gloriae in amorem divinae gloriae transmutaret, voluit mortem sustinere, non qualemcumque, sed abjectissimam. Sunt enim quidam qui, etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abjectam, ad quam etiam contemnendam Dominus homines animavit suae mortis exemplo.

Et licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus instructi, ut decima octava ratio proponebat; tamen ad agendum magis provocant facta quam verba, et tanto efficacius facta movent, quanto certior opinio bonitatis habetur de eo qui hujusmodi operatur. Unde, licet aliorum hominum multa humilitatis exempla invenirentur, tamen expedientissimum fuit ut adhuc hominis Dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse, et cujus humilitas tanto est mirabilior quanto majestas sublimior.

Manifestum est etiam ex praedictis quod oportuit Christum mortem pati, non solum ut exemplum praeberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed ut etiam aliorum peccata purgaret; quod quidem factum est dum ipse, qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, ut in se poenam aliis debitam pro aliis satisfaciendo susciperet. Et quamvis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, ut decima nona ratio proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte ejus

cui peccatum remittitur, ut scilicet satisfaciat ei quem offendit. Et quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus pro omnibus hoc fecit, mortem voluntariam ex caritate patiendo.

Et quamvis in puniendo peccata oporteat illum puniri qui peccavit, ut vigesima ratio proponebat; tamen in satisfaciendo unus potest alterius poenam ferre, quia, dum poena pro peccato infligitur, pensatur ejus qui punitur iniquitas; in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfacientis caritas et benevolentia aestimatur; quae maxime apparet quum quis pro alio poenam assumit; et ideo Deus satisfactionem unius pro alio acceptat, ut in tertio (c. 159.) etiam ostensum est.

Satisfacere autem pro toto humano genere, ut etiam supra (c. 54.) ostensum est, nullus homo purus poterat; nec ad hoc angelus sufficiebat, ut vigesima prima ratio procedebat. Angelus enim, licet quantum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei aequalis. Et iterum non plene redintegraretur hominis dignitas, si angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur.

Sciendum autem est quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex caritate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt; quia peccatum non deletur peccato, ut vigesima secunda ratio proponebat.

Et quamvis mors Christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit quoties homines peccant, ut vigesima tertia ratio concludebat; quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata, tum propter eximiam caritatem qua mortem sustinuit, tum propter dignitatem personae satisfacientis, quae fuit Deus et homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis quod, quanto persona est altior, tanto poena quam sustinet pro majori computatur, sive ad humilitatem et caritatem patientis, sive ad culpam inferentis.

Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis, mors Christi sufficiens fuit; quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut vigesima quarta ratio proponebat; tamen ex dignitate personae patientis, quae est persona Filii Dei, mors ejus redditur pretiosa; quia, ut supra dictum est (Lib. III. c. 143.), sicut majoris est criminis alicui personae inferre injuriam quae majoris dignitatis exsistit, ita virtuosius est et ex majori caritate procedens quod major persona pro aliis se subjciat voluntariae passioni.

Quamvis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen inconveniens quod poenalitates ex peccato originali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt, ut vigesima quinta ratio procedebat. Hoc enim congruenter et utiliter factum est ut poena remaneret, etiam culpa sublata: primo quidem, ut esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput: unde, sicut Christus prius multas passiones sustinuit et sic ad immortalitatis gloriam pervenit; sic decuit ut fideles ejus prius subjacerent passionibus, et sic ad immortalitatem pervenirent, quasi portantes in seipsis insignia passionis Christi, ut similitudinem gloriae ejus consequerentur, sicut Apostolus (Rom. VIII. 17.) dicit: *Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi. Si tamen compatimur, ut et conglorificemur.* Secundo, quia, si homines venientes ad

Christum statim immortalitatem impassibilitatemque consequerentur, plures homines ad Christum accederent magis propter haec corporalia beneficia quam propter spiritualia bona; quod est contra intentionem Christi, venientis in mundum ut homines ab amore corporalium ad spiritualia transferret. Tertio, quia, si accedentes ad Christum statim impassibiles et immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam; et sic meritum fidei minueretur.

Quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis sua morte satisfecerit, ut vigesima sexta ratio proponebat, sunt tamen unicuique remedia propriae salutis quaerenda. Mors enim Christi est quasi quaedam universalis causa salutis, sicut peccatum primi hominis fuit quasi universalis causa damnationis. Oportet autem universalem causam applicari ad unumquodque specialiter, ut effectum universalis causae participet. Effectus igitur peccati primi parentis pervenit ad unumquemque per carnis originem; effectus autem mortis Christi pertingit ad unumquemque per spiritualem regenerationem, per quam homo Christo quodammodo conjungitur et incorporatur; et ideo oportet quod unusquisque quaerat regenerari per Christum et alia suscipere in quibus virtus mortis Christi operatur.

Ex quo patet quod effluxus salutis a Christo in homines non est per naturae propaginem, sed per studium bonae voluntatis qua homo Christo adhaeret; et sic quod a Christo unusquisque consequitur, est personale bonum; unde non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturae propagine producitur. Et inde est quod, licet parentes sint a peccato originali mundati per Christum, non tamen est inconveniens quod eorum filii cum peccato originali nascantur et sacramentis salutis indigeant, ut vigesima septima ratio concludebat.

Sic igitur ex praemissis aliquatenus patet quod ea quae circa mysterium incarnationis fides catholica praedicat neque impossibilia neque incongrua inveniuntur.

CAPUT LVI.

DE NECESSITATE SACRAMENTORUM.

(III. part. quaest. LXI. art. 1. et IV. Sent. dist. 1. quaest. I. art. 2.).

Quia vero, sicut jam dictum est, mors Christi est quasi universalis causa humanae salutis; universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum, necessarium fuit exhiberi hominibus quaedam remedia per quae eis beneficium mortis Christi quodammodo conjungeretur. Hujusmodi autem esse dicuntur Ecclesiae sacramenta. Hujusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi.

Primo quidem, quia, sicut ceteris rebus, ita etiam homini Deus providet secundum ejus conditionem. Est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducatur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari.

Secundo, quia instrumenta oportet esse primae causae proportionata. Prima autem et universalis causa humanae salutis est Verbum incarnatum, ut ex praemissis apparet. Congruum igitur fuit ut remedia quibus universalis

causae virtus pertingit ad homines illius causae similitudinem haberent, ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis.

Tertio, quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebite inhaerendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, et propter hoc ei inhaerentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit quod hominibus remedia salutis adhiberentur; ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata, sed hominibus noxia fieri, secundum quod eis inordinate inhaerent; salutifera vero, secundum quod ordinate eis utuntur.

Ex hoc autem excluditur error quorumdam haereticorum, qui omnia hujusmodi visibilia a sacramentis Ecclesiae volunt esse removenda. Nec mirum, quia ipsi opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse et ex malo auctore producta, quod in secundo reprobavimus.

Nec est inconveniens quod per res visibiles et corporales spiritualis salus ministretur; quia hujusmodi visibilia sunt quasi quaedam instrumenta Dei incarnati et passi. Instrumentum autem non operatur ex virtute suae naturae, sed ex virtute principalis agentis, a quo applicatur ad operandum. Sic igitur et hujusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suae naturae, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

CAPUT LVII.

DE DISTINCTIONE SACRAMENTORUM VETERIS ET NOVAE LEGIS.

(III. part. quaest. LXII. art. 6.).

Deinde considerandum est quod, quum hujusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant et ipsam quodammodo repraesentent, talia esse oportet ut congruant saluti factae per Christum. Haec autem salus, ante Christi incarnationem et mortem, erat quidem promissa, sed non exhibita; sed Verbum incarnatum et passum est salutem hujusmodi operatum. Sacramenta igitur quae incarnationem Christi praecesserunt talia esse oportuit ut significarent et quodammodo repromitterent salutem; sacramenta autem quae Christi passionem consequuntur talia esse oportet ut salutem hominibus exhibeant, et non solum signando demonstrent.

Per hoc autem evitatur Judaeorum opinio, qui credunt sacramenta legalia, propter hoc quod a Deo sunt instituta, in perpetuum esse servanda, quum Deus non poeniteat, neque mutetur. Fit autem absque mutatione disponentis vel poenitentia quod diversa disponat secundum congruentiam temporum diversorum; sicut paterfamilias alia praecepta tradit filio parvulo et alia jam adulto; sic et Deus congruenter alia sacramenta et praecepta ante incarnationem tradit ad significandum futura, alia post incarnationem ad exhibendum praesentia et rememorandum praeterita.

Magis autem irrationabilis est Nazaraeorum et Helonitarum error (S. Aug. lib. haeres. n. 9. - Primo Philo et S. Epiphan.), qui sacramenta legalia simul cum Evangelio dicebant esse servanda, quia hujusmodi error quasi contraria implicat: dum enim servant evangelica sacramenta, profitentur incarnationem et alia Christi mysteria jam esse perfecta; dum autem etiam sacramenta legalia servant, profitentur ea esse futura.

CAPUT LVIII.

DE NUMERO SACRAMENTORUM NOVAE LEGIS.

(III. part. quaest. LXV. art. 1.).

Quia vero, ut dictum est (c. 56.), remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, consequens etiam fuit ut distinguerentur remedia quibus provideretur spirituali vitae, secundum similitudinem vitae corporalis. In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus. Sunt enim propagatores et ordinatores corporalis vitae in aliis, et sunt qui propagantur et ordinantur secundum corporalem vitam. Vitae autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accidens. Oportet enim primo quod, per generationem seu nativitatem, res aliqua vitam accipiat; secundo, quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio, ad conservationem vitae per generationem adeptae et ad augmentum productae est necessarium nutrimentum; et haec quidem sunt per se necessaria naturali vitae, quia sine his vita corporalis perfici non potest; unde et animae vegetativae, quae est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa, augmentativa, et nutritiva. Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis aegrotae. Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio per baptismum; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum confirmationis; tertium est spirituale nutrimentum per Eucharistiae sacramentum; restat quartum, quod est spiritualis sanatio, quae fit vel in anima tantum, per poenitentiae sacramentum, vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam unctionem. Haec igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur et conservantur. Propagatores autem et ordinatores corporalis vitae secundum duo attenduntur, scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet, et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur; et hoc pertinet ad reges et principes. Sic igitur est in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum; quidam vero secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

CAPUT LIX.

DE BAPTISMO.

(III. part. quaest. LXVI.).

Secundum hoc igitur apparere potest, circa sacramenta singula, et effectus proprius uniuscujusque et materia conveniens; et primo quidem circa spiritualem generationem, quae per baptismum fit.

Considerandum est igitur quod generatio rei viventis est mutatio quae-

dam de non vivente ad vitam. Vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale, ut supra (c. 50.) dictum est; et ad hoc quaecumque peccata sunt addita, abducunt a vita. Oportuit igitur baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere quod etiam peccatum originale et omnia actualia peccata commissa tollat. Et quia signum sacramenti sensibile congruum debet esse ad repraesentandum spiritualem sacramenti effectum, foeditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius et convenientius fit per aquam, idcirco baptismus convenienter in aqua confertur per Verbum Dei sanctificata. Et quia generatio unius est alterius corruptio, et quod generatur priorem formam amittit et proprietates ipsam consequentes, necesse est quod per baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus; et propter hoc baptismus non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu poenae absolvit; unde baptizatis satisfactio non injungitur pro peccatis.

Item: quum per generationem res formam acquirat, simul acquirit et operationem consequentem formam et locum ei congruentem; ignis enim mox generatus tendit sursum sicut in proprium locum. Et ideo, quum baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum, et ad alia hujusmodi; et statim eis debetur locus congruus spirituali vitae, qui est beatitudo aeterna; et propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur; unde dicitur quod baptismus aperit januam coeli.

Considerandum est etiam quod unius rei est tantum una generatio; unde, quum baptismus sit spiritualis generatio, unus homo est semel tantum baptizandus. Manifestum est etiam quod infectio, quae per Adam in mundum intravit, semel tantum hominem inquinat; unde et baptismus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. Hoc etiam commune est quod, ex quo res aliqua semel consecrata est, quamdiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur; unde, quum baptismus sit quaedam consecratio hominis baptizati, non est iterandum baptisma. Per quod excluditur error Donatistarum vel Rebaptizantium (teste Aug. lib. haeres. n. 69.).

CAPUT LX.

DE CONFIRMATIONE.

(III. part. quaest. LXXII. et VI. Sent. dist. 7.).

Perfectio autem spiritualis roboris in hoc proprie consistit quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque, nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem; fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem. Et quia pugnantes sub aliquo principe ejus insignia deferunt, hi qui confirmationis sacramentum suscipiunt signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnavit et vicit. Hoc autem signum in fronte suscipiunt, in signum quod publice fidem Christi confiteri non erubescant. Haec autem insignitio fit ex confectione olei et balsami, quae *chrisma* vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum Spiritus Sancti virtus designatur, quo Christus unctus nominatur;

ut sic a Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes: in balsamo autem propter odorem bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiae finibus producti. Convenienter etiam hoc sacramentum a solis pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus Christiani; nam et apud saecularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam adscribere; ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt ad spiritualem militiam quodammodo videantur adscripti; unde et eis manus imponitur ad designandam derivationem virtutis a Christo.

CAPUT LXI.

DE EUCHARISTIA.

(III. part. quaest. LXXIII. et seqq. et IV. Sent. dist. 8. et seqq.).

Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et ejus virtus depereat; ita necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur et crescant. Et quia spirituales effectus sub similitudine visibilium fiunt, congruum fuit nobis tradi, ut dictum est, hujusmodi spirituale alimentum sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. Hujusmodi autem sunt panis et vinum; et ideo sub speciebus panis et vini hoc traditur sacramentum.

Sed considerandum est quod aliter generans generato conjungitur, et aliter nutrimentum nutrito in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato conjungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem; sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam conjungi. Unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium Verbi incarnati aliter nobis conjungitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio, atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum; in baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem, sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri. Et quia complementum nostrae salutis factum est per passionem Christi et mortem, per quam ejus sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis ejus sub specie panis, et sanguis sub specie vini; ut sic in hoc sacramento passionis Dominicae memoria et repraesentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit (Joann. VI. 56.): *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.*

CAPUT LXII.

DE ERRORE INFIDELIUM CIRCA EUCHARISTIAE SACRAMENTUM.

Sicut autem, Christo proferente haec verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes (Joann. VI. 61.): *Durus est hic sermo: quis potest eum audire?* ita et contra doctrinam Ecclesiae insurrexerunt haeretici, veritatem hujus negantes (Berengar. de quo in primo Decr. d. 2. de Consec. c. *Ego Bereng.*).

Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus et sanguinem Christi, sed significative tantum; ut sic intelligatur quod Christus dixit, demonstrato pane: *Hoc est corpus meum,* ac si diceret: Hoc est signum vel figura corporis mei; secundum quem modum et Apostolus dixit (I. Corinth. X. 4.): *Petra autem erat Christus,* id est Christi figura. Et ad hunc intellectum referunt quidquid in Scripturis invenitur similiter dici.

Hujus autem opinionis occasionem assumunt ex verbis Domini, qui, de sui corporis comestione et sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum, quod ortum fuerat, sopiretur, quasi seipsum exponens, dixit (Joann. VI. 64.): *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt,* quasi ea quae dixerat non ad litteram, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent.

Inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quae ad hanc Ecclesiae doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo Christi et Ecclesiae durus eis apparet.

Et primo quidem difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat. Aliquid enim incipit esse ubi prius non fuit, dupliciter: vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum; ut patet in igne, qui alicubi esse incipit, vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur. Manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse; confitetur enim Ecclesia Christum in suo corpore ascendisse in coelum. Videtur autem impossibile dici quod aliquid hic de novo convertatur in corpus Christi: nihil enim videtur converti in praeexsistens, quum id in quod aliquid convertitur per hujus conversionem esse incipiat. Manifestum est autem corpus Christi praeexstitisse, utpote in utero virginali conceptum. Non igitur videtur esse possibile quod in altari de novo esse incipiat per conversionem alterius in ipsum. Similiter autem nec per mutationem loci, quia omne quod localiter movetur sic incipit esse in uno loco quod desinit esse in alio, in quo prius fuit. Oportebit igitur dicere quod, quum Christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in coelo, quo ascendendo pervenerat. Amplius, nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. Manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari. Non est ergo possibile quod per motum localem corpus Christi ibi esse incipiat.

Secunda difficultas ex loco accidit. Non enim semotim partes alicujus in diversis locis continentur, ipso integro permanente. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem et vinum in locis separatis. Si igitur caro Christi sit sub specie panis et sanguis sub specie vini, videtur sequi quod Christus non remaneat integer, sed semper, quum hoc sacramentum agitur, ejus sanguis a corpore separetur. Adhuc, impossibile videtur quod majus corpus in loco minoris includatur. Manifestum est autem verum corpus Christi esse majoris quantitatis quam panis qui in altari offertur. Impossibile igitur videtur quod verum corpus Christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars ejus, redibit primum inconveniens, quod semper, quum hoc sacramentum agitur, corpus Christi per partes discerpatur. Amplius, impossibile est unum corpus in pluribus locis exsistere. Manifestum est autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi veraciter in hoc sacramento contineatur; nisi forte quis dicat quod secundum aliquam particulam est hic, et secundum aliam alibi. Ad quod iterum sequitur quod per celebrationem hujusmodi sacramenti corpus Christi dividatur in partes, quum

tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo dividendas in quot locis hoc sacramentum peragitur.

Tertia difficultas est ex his quae in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus enim manifeste et post consecrationem in hoc sacramento omnia accidentia panis et vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem et pondus, circa quae decipi non possumus, quia sensus circa propria sensibilia non decipitur. Hujusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt sicut in subjecto, similiter etiam nec in aëre adjacenti; quia, quum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subjectum determinatae naturae, non qualis est natura corporis humani vel aëris. Nec etiam possunt per se subsistere, quum accidentis esse sit inesse; accidentia autem, quum sint formae, individuari non possunt nisi per subjectum; unde, remoto subjecto, essent formae universales. Relinquitur igitur hujusmodi accidentia esse in suis determinatis subjectis, scilicet in substantia panis et vini. Est igitur ibi substantia panis et vini, et non substantia corporis Christi, quum impossibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta difficultas accidit ex passionibus et actionibus, quae apparent in pane et vino post consecrationem sicut et ante. Nam vinum, si in magna quantitate sumeretur, calefaceret et inebriaret, panis autem et confortaret et nutriret; videntur etiam, si diu et incaute serventur, putrefieri et a muribus comedi; comburi etiam possunt et in cinerem redigi et vaporem; quae omnia corpori Christi convenire non possunt, quum fides ipsum impassibilem praedicet. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis, quae quidem sensibiliter apparet, nec sine subjecto esse potest. Absurdum etiam videtur dicere quod illius fractionis subjectum sit corpus Christi. Non igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed solum substantia panis et vini.

Haec igitur et hujusmodi sunt propter quae doctrina Christi et Ecclesiae circa hoc sacramentum dura esse videtur.

CAPUT LXIII.

SOLUTIO PRAEMISSARUM DIFFICULTATUM, ET PRIMO QUOAD CONVERSIONEM PANIS IN CORPUS CHRISTI.

Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

Prima igitur occurrit consideratio, per quem modum verum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat. Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi: tum quia sequeretur quod in coelo esse desineret, quandocumque hoc agitur sacramentum; tum quia non posset simul hoc sacramentum agi nisi in uno loco, quum unus motus localis nonnisi ad unum terminum finiatur; tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget; consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum. Relinquitur ergo dicendum quod verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis con-

vertitur in substantiam corporis Christi et substantia vini in substantiam sanguinis ejus.

Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem tam eorum (quarto apud magist. Sent. dist. 11.) qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento exsistere, quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi vel in primam materiam resolvi. Ad utrumque enim sequitur quod corpus Christi in hoc sacramento esse incipere non possit nisi per motum localem; quod est impossibile, ut ostensum est.

Praeterea: si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit: *Hic est corpus meum,* quam: *Hoc est corpus meum;* quum per *hic* demonstretur substantia quae videtur, quae quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat.

Similiter impossibile videtur esse quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata jam in nihilum rediisset ex frequentatione hujusmodi mysterii. Nec est decens ut in sacramento salutis divina virtute aliquid in nihilum redigatur.

Neque etiam in primam materiam substantiam panis est possibile resolvi, quum materia prima sine forma esse non possit, nisi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligantur; in quae quidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu, quum elementa corporea sensibilia sint. Esset enim ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quae instantanea esse non possunt.

Sciendum tamen est, quod praedicta conversio panis in corpus Christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. Nam in qualibet conversione naturali manet subjectum, in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut quum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut quum aër in ignem; unde conversiones formales nominantur. Sed in conversione praedicta subjectum transit in subjectum et accidentia manent; unde haec conversio substantialis nominatur. Et quidem qualiter accidentia maneant et quare, posterius perscrutandum est. Nunc autem considerare oportet quomodo subjectum in subjectum vertatur; quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturae operatio materiam praesupponit, per quam subjecta individuantur; unde natura facere non potest quod haec substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia subjecta est virtuti divinae, quum per ipsam producatur in esse; unde divina virtute fieri potest quod haec individua substantia in illam praeexsistentem convertatur. Sicut enim virtute naturalis agentis, cujus operatio se extendit tantum ad immutationem formae, et exsistentia subjecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei et formae, utpote hic aër in hunc ignem generatum, ita virtute divina, quae materiam non praesupponit, sed eam producit, haec materia convertitur in illam et per consequens hoc individuum in illud; individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei. Hinc autem manifestum est quod in conversione praedicta panis in corpus Christi non est aliquod subjectum commune permanens post conversionem, quum transmutatio fiat secundum primum subjectum, quod est individuationis principium: necesse est tamen aliquid remanere, ut verum sit quod dicitur: *Hoc est corpus meum;* quae quidem verba sunt hujus conversionis significativa et factiva. Et quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, ut ostensum est, necesse est dicere quod maneat id quod est praeter substantiam panis. Hujusmodi

autem est accidens panis. Remanent igitur accidentia panis etiam post conversionem praedictam.

Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva; deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante, sicut color mediante superficie; unde et per divisionem quantitatis per accidens alia accidentia dividuntur; ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia et relationum quarumdam, ut sunt pater et filius, et dominus et servus, et alia hujusmodi; quaedam vero relationes immediate ad quantitates sequuntur, ut majus et minus, duplum et dimidium, et similia. Sic igitur accidentia panis post conversionem praedictam remanere ponendum est, ut sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et in ipsa qualitates fundentur sicut in subjecto, et per consequens actiones, passiones, et relationes. Accidit igitur in hac conversione contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subjectum, accidentia vero variantur; hic autem e converso accidens manet et substantia transit. Hujusmodi enim conversio non potest proprie dici motus, sicut a naturali consideratur, ut subjectum requirit; sed est quaedam substantialis successio, sicut in creatione est successio esse et non esse, ut in secundo (c. 19.) dictum est.

Haec igitur est una ratio quare accidens panis remanere oportet ut inveniatur aliquod manens in conversione praedicta. Est autem et ptaeter hoc aliud necessarium. Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis; nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum praedictum. Sed quum quantitas dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis, in corpus Christi mutata, fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis, et per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Possunt et aliae rationes assignari, et quantum ad fidei rationem, quae de invisibilibus est, et quantum ad meritum, quod circa hoc sacramentum tanto majus est quanto invisibilius agitur, corpore Christi sub panis accidentibus occultato, propter commodiorem et honestiorem usum sacramenti; esset enim horrori sumentibus et abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie a fidelibus sumeretur. Unde, sub specie panis et vini, quibus homines communius utuntur ad esum et potum, corpus Christi proponitur ad manducandum et sanguis potandus.

CAPUT LXIV.

SOLUTIO EORUM QUAE OBJICIEBANTUR EX PARTE LOCI.

His igitur consideratis circa modum conversionis, ad alia solvenda nobis aliquatenus via patet. Dictum est enim quod locus in quo hoc agitur sacramentum attribuitur corpori Christi, ratione dimensionum panis remanentium post conversionem substantiae panis in corpus Christi. Secundum hoc igitur ea quae Christi sunt necesse est esse in loco praedicto, secundum quod exigit ratio conversionis praedictae.

Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali concomitantia. Ex vi quidem conversionis est in hoc sacramento illud ad quod directe conversio terminatur; sicut sub speciebus panis corpus Christi, in quod substantia panis convertitur, ut per verba consecrationis patet, quum dicitur: *Hoc est corpus meum ;* et similiter sub specie vini est sanguis Christi, quum dicitur: *Hic est calix sanguinis mei,* etc. Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia, ad quae conversio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter conjuncta. Manifestum est enim quod conversio panis non terminatur in divinitatem Christi, neque in ejus animam; sed tamen sub specie panis est anima Christi et ejus divinitas, propter unionem utriusque ad corpus Christi. Si vero in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia realiter non erat corpori ejus unita; et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. Nunc autem, quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis; sed sub specie panis continetur corpus ex vi conversionis, sanguis autem ex naturali concomitantia, sub specie autem vini, e converso.

Per eadem etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de inaequalitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directe convertitur in substantiam corporis Christi; dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conversionis, quum dimensiones panis remaneant. Sic igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adaequari locum, sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus, quibus locus adaequatur.

Inde etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco exsistit, sed, mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis, in tot locis est, in quot hujusmodi conversio fuerit celebrata, non quidem divisum per partes, sed integrum in unoquoque: nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi convertitur.

CAPUT LXV.

SOLUTIO EORUM QUAE OBJICIEBANTUR EX PARTE ACCIDENTIUM.

Sic igitur difficultate soluta quae ex loco accidit, inspiciendum est de ea quae ex accidentibus remanentibus esse videtur. Non enim negari potest accidentia panis et vini remanere, quum sensus hoc infallibiliter demonstret; neque his corpus Christi aut sanguis afficitur, quia hoc sine ejus alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est: similiter autem et substantia aëris. Unde relinquitur quod sint sine subjecto, tamen per modum praedictum, ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat, et ipsa aliis accidentibus praebeat sustentamentum. Nec est impossibile quod accidens, virtute divina, subsistere possit sine subjecto. Idem enim est judicandum de productione rerum et de conservatione earum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, sicut potuit formare hominem sine semine, et sanare febrem sine operatione naturae; quod accidit propter infinitatem vir-

tutis ejus, et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi; unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo, in hoc sacramento, accidens conservat in esse, sublata substantia quae ipsum conservabat; quod quidem praecipue dici potest de quantitatibus dimensivis, quas etiam Platonici posuerunt per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur. Manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo. Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur; quod ideo est quia positio, quae est ordo partium in toto, in ejus ratione includitur; est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium ejusdem speciei, necesse est intelligi individuationem; nam quae sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprehendi multae albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subjectis; possunt autem apprehendi multae lineae, etiamsi secundum se considerentur; diversus enim situs, qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix hujusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur; quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum dimensionem materiae; quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur; nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per Philosophum in primo Physic. (t. c. 15.). Manifestum est autem quod, in aliis generibus accidentium, multiplicantur individua ejusdem speciei ex parte subjecti. Et sic relinquitur quod, quum in hujusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere, et alia accidentia in eis sicut in subjecto fundari, non oportet nos dicere quod accidentia hujusmodi individuata non sint; remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix.

CAPUT LXVI.

SOLUTIO EORUM QUAE OBJICIEBANTUR EX PARTE ACTIONIS ET PASSIONIS.

His autem consideratis, quae ad quartam difficultatem pertinent consideranda sunt; circa quae aliquid est quod ne facili expediri potest, aliquid autem quod majorem difficultatem praetendit.

Quod enim in sacramento eaedem actiones appareant quae prius in substantia panis et vini apparebant, puta quod similiter immutent sensum, similiter etiam alterent aërem circumstantem vel quodlibet aliud odore aut colore, satis conveniens videtur ex his quae posita sunt. Dictum est enim (c. 63.) quod in hoc sacramento remanent accidentia panis et vini, inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt hujusmodi actionum principia. Rursus, circa passiones aliquas, puta quae fiunt secundum alterationes hujusmodi accidentium, non magna etiam difficultas accidit, si praemissa supponantur. Quum enim praemissum sit quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subjecto, per eumdem modum circa hujusmodi subjectum alteratio aliorum accidentium considerari potest sicut si esset ibi substantia; ut puta si vinum esset calefactum, et infrigidaretur, aut mutaret saporem, aut aliquid hujusmodi.

Sed maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem, quae in hoc sacramento videntur accidere. Nam, si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo uteretur, sustentari posset, et vino etiam inebriari, secundum illud Apostoli (I. Corinth. XI. 21.): *Alius esurit, alius autem ebrius est.* Quae quidem accidere non possent, nisi ex hoc sacramento caro et sanguis generaretur; nam nutrimentum convertitur in substantiam nutriti; quamvis quidam dicant hominem hoc sacramentali cibo non posse nutriri, sed solum confortari et refocillari, sicut quum ad odorem vini confortatur. Sed haec quidem confortatio ad horam accidere potest; non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat; experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse. Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti, quum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris et pulveris, convertatur; quod quidem difficile tamen videtur, eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia, nec credi fas sit quod substantia corporis Christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

Si quis autem dicere velit quod, sicut miraculose panis in corpus Christi convertitur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur, primum quidem hoc non videtur miraculo esse conveniens, quod hoc sacramentum putrescat vel per combustionem dissolvatur; deinde, quia putrefactio et combustio, consueto naturae ordine, huic sacramento accidere inveniuntur; quod non solet esse in his quae miraculose fiunt.

Ad hanc dubitationem tollendam quaedam famosa positio est adinventa, quae a multis tenetur. Dicunt enim quod, quum contingit hoc sacramentum in carnem converti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem per combustionem aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam, neque substantia corporis Christi, sed redit divino miraculo substantia panis quae prius fuerat, et ex ea generantur illa in quae hoc sacramentum converti invenitur. Sed hoc quidem omnino stare non potest.

Ostensum est enim supra quod substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur; quod autem in aliquid conversum est redire non potest, nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem, quod est absurdum.

Adhuc: si substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus vel speciebus panis jam destructis. Speciebus quidem panis durantibus substantia panis redire non potest; quia, quamdiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi; sequeretur ergo quod simul esset ibi substantia panis et substantia corporis Christi. Similiter etiam neque corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest, tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus, tum quia, destructis speciebus panis, jam generata est alia substantia, ad cujus generationem ponebatur quod substantia panis rediret.

Melius igitur dicendum videtur quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiae; et per consequens quod omnia possint facere et pati quae substantia posset facere et pati, si substantia adesset; unde, sine novo miraculo, et inebriare et nutrire et inci-

nerari et putrefieri possunt, eodem modo et ordine ac si substantia panis et vini adesset.

CAPUT LXVII.

SOLUTIO EORUM QUAE OBJICIEBANTUR EX PARTE FRACTIONIS.

(III. part. quaest. LXXVII. art. 7.).

Restat autem ea quae ad quintam difficultatem pertinent speculari. Manifestum est autem secundum praedicta quod fractionis subjectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes; nec tamen, hujusmodi dimensionibus fractis, frangitur substantia corporis Christi, eo quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat. Quod quidem, etsi difficile videatur, tamen, secundum ea quae praemissa sunt (c. 64.), exponi habet. Dictum est enim supra quod corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti; dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam habent, e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco; nam corpus naturaliter est in loco, mediantibus dimensionibus, quibus loco commensuratur. Alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est, et alio modo aliquid quantum; nam quantum totum ita est in aliquo toto quod totum non est in parte; sed pars in parte, sicut totum in toto; unde et corpus naturale sic est in toto loco totum, quod non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur, eo quod est in loco mediantibus dimensionibus. Si autem aliquod substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte ejus, sicut tota natura et species aquae in qualibet parte aquae est, et tota anima est in qualibet corporis parte. Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suae substantiae, in quam conversa est substantia panis, dimensionibus ejus manentibus, sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum Christi corpus est sub qualibet parte earumdem. Non igitur fractio illa seu divisio attingit ad corpus Christi, ut sit in illo sicut in subjecto; sed subjectum ejus sunt dimensiones panis vel vini remanentes, sicut et aliorum accidentium ibidem remanentium diximus eas esse subjectum.

CAPUT LXVIII.

SOLUTIO AUCTORITATIS SUPRA INDUCTAE.

His igitur difficultatibus remotis, manifestum est quod id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris nihil continet impossibile Deo, qui omnia potest. Nec etiam contra Ecclesiae traditionem est verbum Domini dicentis (Joann. VI. 63.) ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizari videbantur: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus, et vita sunt.* Non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia non traditur manducanda carnaliter, ut scilicet, sicut alii cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur, sed quia quodam spirituali modo sumitur praeter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

CAPUT LXIX.

EX QUALI PANE ET VINO DEBET CONFICI HOC SACRAMENTUM.

Quia vero, ut dictum est, ex pane et vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones servari in pane et vino, ut ex eis hoc sacramentum confici possit, quae sunt de ratione panis et vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uvis exprimitur; nec panis dicitur proprie nisi qui ex granis tritici conficitur. Alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticei, ad ejus supplementum in usum venerunt; et similiter alii liquores in usum vini: unde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentum confici posset, neque etiam si pani et vino tanta alienae materiae admixtio fieret quod species solveretur. Si qua vero hujusmodi pani et vino accidunt, quae non sunt de ratione panis et vini, manifestum est quod, his praetermissis, potest verum confici sacramentum: unde, quum esse fermentatum vel azymum non sit de ratione panis, sed, utrolibet exsistente, species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum; et propter hoc diversae Ecclesiae diversum in hoc usum habent, et utrumque congruere potest significationi sacramenti. Nam, ut Gregorius dicit in Registro, Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione carnem suscepit; sed ceterae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne et est verus Deus et verus homo, sicut et fermentum commiscetur farinae.

Congruit tamen magis puritati corporis mystici, id est Ecclesiae, quae in hoc sacramento configuratur, usus azymi panis, secundum illud Apostoli (I. Corinth. V. 7. et 8.): *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur . . . . in azymis sinceritatis et veritatis.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam haereticorum (teste S. Anselm. epist. de azymo et ferment.), qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse; quod etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur; dicitur enim (Matth. XXVI. Marc. XIV. et Luc. XXII.) quod Dominus, prima die azymorum, pascha cum discipulis suis comedit, et tunc hoc sacramentum instituit. Quum autem non esset licitum, secundum legem, quod, prima die azymorum, fermentatum in domibus Judaeorum inveniretur, ut patet Exodi XII., Dominus autem, quamdiu fuit in mundo, legem servaverit, manifestum est quod panem azymum in corpus suum convertit et discipulis sumendum dedit. Stultum est igitur improbare, in usu Ecclesiae Latinorum, quod Dominus in ipsa institutione hujus sacramenti servavit.

Sciendum tamen quod quidam dicunt ipsum praevenisse diem azymorum propter passionem imminentem, et tunc fermentato pane eum usum fuisse; quod quidem ostendere nituntur ex duobus: primo, ex hoc quod dicitur (Joann. XIII. 1.), quod *ante diem festum Paschae*, Dominus cum discipulis coenam celebravit in qua corpus suum consecravit, sicut Apostolus tradit (I. Cor. XI. 23. et seq.); unde videtur quod Christus coenam celebravit ante diem azymorum, et sic in consecratione sui corporis usus fuit pane fermentato. Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur (Joann. XVIII. 28.), quod sexta feria, qua Christus est crucifixus, Judaei *non intraverunt praetorium Pilati, ut non contaminarentur, sed ut manducarent pascha;*

pascha autem dicuntur azyma; ergo concludunt quod coena fuit celebrata ante azyma.

Ad hoc autem respondetur quod, sicut Dominus mandat (Exod. XII.) festum azymorum septem diebus celebrabatur, inter quas dies prima erat sancta atque solemnis praecipue inter alias, quod erat quinta decima die mensis; sed quia apud Judaeos solemnitates a praecedenti vespere incipiebant, ideo quarta decima die ad vesperam incipiebant comedere azyma et comedebant per septem subsequentes dies; et ideo dicitur in eodem (XII. 18. et 19.): *Primo mense, quarta decima die mensis ad vesperam, comedetis azyma usque ad diem vigesimam primam ejusdem mensis ad vesperam. Septem diebus fermentum non invenietur in domibus vestris;* et eadem quarta decima die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo die azymorum a tribus Evangelistis, Matthaeo, Marco, Luca, dicitur quarta decima dies mensis, quia ad vesperam comedebant azyma, et tunc immolabatur pascha, id est agnus paschalis; et hoc erat, secundum Joannem, ante diem festum paschae, id est ante quintam decimam diem mensis, quae erat solemnior inter omnes, in qua Judaei volebant comedere pascha, id est panes azymos paschales, non autem agnum paschalem. Et sic, nulla discordia inter Evangelistas exsistente, planum est quod Christus ex azymo pane corpus suum consecravit in coena. Unde manifestum fit quod Latinorum Ecclesia rationabiliter pane azymo utitur in hoc sacramento.

CAPUT LXX.

DE SACRAMENTO POENITENTIAE ET PRIMO QUOD POST GRATIAM SACRAMENTALEM ACCEPTAM HOMINES PECCARE POSSUNT.

Quamvis autem per praedicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones; non enim homo secundum ea semper agit. Nihil autem prohibet eum qui habitum habet agere secundum habitum vel contra eum; sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue: et ita est etiam de habitibus virtutum moralium; potest enim qui justitiae habitum habet justa agere, et potest etiam contra justitiam agere; quod ideo est quia usus habituum in nobis ex voluntate est; voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. Manifestum est igitur quod suscipiens gratuita dona peccare potest contra gratiam agendo.

Adhuc: impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere, nisi secundum quod attingit ultimum finem; ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur, ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata. Impletio autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti; quamdiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est. Sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat, quod quidem non datur homini in gratia quae in sacramentis confertur, quia sacramenta sunt in adjutorium hominis secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

Amplius: omne peccatum ex quadam ignorantia contingit; unde Philosophus dicit (tertio Ethicor. c. 1.), quod omnis malus est ignorans; et (Prov. XIV. 22.) dicitur: *Errant qui operantur malum.* Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore. Manifestum est autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia et errore per gratiam in sacramentis perceptam; hoc enim est hominis secundum intellectum illam veritatem inspicientis quae est certitudo omnium veritatum, quae quidem inspectio est ultimus hominis finis, ut in tertio (c. 51.) ostensum est. Non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

Item: ad alterationem hominis quae est secundum malitiam et virtutem multum operatur alteratio quae est secundum animae passiones; nam, ex eo quod ratione passiones animae refrenantur, homo virtuosus efficitur et in virtute conservatur; ex eo vero quod ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus. Quamdiu igitur homo est alterabilis secundum animae passiones, est etiam alterabilis secundum vitium et virtutem. Alteratio autem quae est secundum animae passiones non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quamdiu anima passibili corpori unitur. Manifestum est igitur quod per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

Praeterea: superfluum videtur eos admonere ne peccent qui peccare non possunt. Sed, per evangelicam et apostolicam doctrinam, admonentur fideles jam per sacramenta Spiritus Sancti gratiam consecuti; dicitur enim (Hebr. XII. 15.): *Contemplantes ne quid desit gratiae Dei, neque radix amaritudinis sursum germinans impediat;* et (Ephes. IV. 30.): *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis;* et (Corinth. X. 12.): *Qui se existimat stare, videat ne cadat;* ipse etiam Apostolus de se dicit (I. Corinth. IX. 27.): *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte, quum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar.* Non igitur per gratiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

Per hoc excluditur quorumdam haereticorum error (Joviniani teste Hieron. cont. Jovin. c. 31.), qui dicunt quod homo, postquam gratiam Spiritus Sancti percepit, peccare non potest, et, si peccat, nunquam gratiam Spiritus Sancti habuit.

Assumunt autem in fulcimentum sui erroris quod dicitur (I. Corinth. XIII. 8.): *Caritas nunquam excidit;* et illud (I. Joann. III. 6.): *Omnis qui in eo manet, non peccat; et omnis qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum;* et infra expressius: *Omnis qui est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.*

Sed haec ad eorum propositum ostendendum efficacia non sunt. Non enim dicitur quod caritas nunquam excidit propter hoc quod ille qui habet caritatem eam quandoque non amittat, quum dicatur (Apocal. II. 4.): *Habeo adversum te pauca, quod caritatem tuam primam reliquisti;* sed ideo dictum est quod caritas nunquam excidit, quia quum cetera dona Spiritus Sancti de sui ratione imperfectionem habentia, utpote spiritus prophetiae et hujusmodi, evacuentur quum venerit quod perfectum est, caritas in illo perfectionis statu remanebit. Ea vero quae ex Epistola Joannis inducta sunt ideo dicuntur quia dona Spiritus Sancti quibus homo adoptatur in filium vel renascitur in Filium Dei, quantum est de se, tantam habent virtutem quod hominem sine peccato conservare possunt; nec homo peccare potest secundum ea vivens; po-

test tamen contra ea agere, et ab eis discedendo peccare. Sic enim dictum est (I. Joann. III. 9.): *Qui natus est ex Deo non potest peccare,* sicut si diceretur quod calidum non potest infrigidare (id tamen quod est calidum potest fieri frigidum, et sic infrigidabit), vel sicut si diceretur: Justus injusta non agit, scilicet in quantum est justus.

CAPUT LXXI.

QUOD HOMO PECCANS POST SACRAMENTORUM GRATIAM POTEST AD GRATIAM CONVERTI.

Ex praemissis autem apparebit ulterius quod homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens, iterum reparari potest ad gratiam.

Ut enim ostensum est, quamdiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem. Sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

Item: manifestum est bonum esse potentius malo: nam malum non agit nisi virtute boni, ut supra in tertio (c. 14.) est ostensum. Si igitur voluntas hominis a statu gratiae per peccatum avertitur, multo magis per gratiam potest a peccato revocari.

Adhuc: immobilitas voluntatis non competit alicui, quamdiu est in via. Sed, quamdiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. Non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non possit per divinam gratiam reverti ad bonum.

Amplius: manifestum est quod a peccatis quae quis, ante gratiam perceptam in sacramentis, commisit, per sacramentorum gratiam liberatur; dicit enim Apostolus (I. Corinth. VI. 9-11.): *Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri,* etc. *regnum Dei possidebunt. Et haec quidem fuistis aliquando; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri.* Manifestum est etiam quod gratia in sacramentis collata naturae bonum non minuit, sed auget. Pertinet autem hoc ad bonum naturae quod a peccato reducibilis sit in statum justitiae; nam potentia ad bonum, quoddam bonum est. Igitur, si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum justitiae.

Adhuc: si peccantes post baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis. Desperatio autem est via ad libere peccandum; dicitur enim (Ephes. IV. 19.) de quibusdam quod *desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiae, in operationem omnis immunditiae et avaritiae.* Periculosissima est igitur haec positio, quae in tantam sentinam vitiorum homines inducit.

Praeterea: ostensum est supra (c. praec.) quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem impeccabilem. Si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum justitiae redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere; quod patet esse inconveniens. Non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad justitiam denegatur.

Hoc etiam auctoritate sacrae Scripturae confirmatur. Dicitur enim (I. Joann. II. 1. et 2.): *Filioli mei, haec scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris;* quae quidem verba manifestum est quod fidelibus jam renatis proponebantur. Paulus etiam de Corinthio fornicario scribit (II. Cor. II. 6. et 7.): *Sufficit illi, qui ejusmodi est, objurgatio haec quae fit a*

pluribus, ita ut e contrario magis donetis, et consolemini; et infra (VII. 9.) dicit: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam;* dicitur etiam (Jerem. III. 1.): *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus;* et (Thren. IV. 21.): *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur; innova dies nostros, sicut a principio.* Ex quibus omnibus apparet quod, si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem.

Per hoc autem excluditur error Novatianorum (teste Eus. H. E. c. 33.), qui peccantibus post baptismum indulgentiam denegabant. Ponebant autem sui erroris occasionem ex eo quod dicitur (Hebr. VI. 4. et 6.): *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, et gustaverunt donum coeleste, et participes facti sunt Spiritus Sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum, virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt, rursus renovari ad poenitentiam.* Sed ex quo sensu hoc Apostolus dixerit apparet ex hoc quod subditur (ibid. 6.): *Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei, et ostentui habentes.* Ea igitur ratione, qua prolapsi sunt post gratiam perceptam, renovari rursus ad poenitentiam non possunt, quia Filius Dei rursus crucifigendus non est. Denegatur igitur illa renovatio in poenitentiam per quam homo simul crucifigitur Christo, quod quidem est per baptismum; dicitur enim (Rom. VI. 3.): *Quicumque igitur baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccat post baptismum non est rursus baptizandus; potest tamen rursus converti ad gratiam per poenitentiam; unde et Apostolus non dixit, quod impossibile sit eos qui semel lapsi sunt, rursus revocari, vel converti ad poenitentiam, sed quod impossibile sit renovari, quod baptismo attribuere solet, ut patet (Tit. III. 5.): *Secundum misericordiam suam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti.*

CAPUT LXXII.

DE NECESSITATE POENITENTIAE ET PARTIUM EJUS.

Ex hoc igitur apparet quod, si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per baptismum habere non potest; et, quia abundantia divinae misericordiae et efficacia gratiae Christi hoc non patitur ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium quo peccata purgentur; et hoc est poenitentiae sacramentum, quod est quaedam velut spiritualis sanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur: ita baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post baptismum commissa, sed poenitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur.

Considerandum est autem, quod corporalis sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est, sicut quando aliquis sola virtute naturae curatur, quandoque autem ab intrinseco et extrinseco simul, ut puta quando naturae operatio juvatur exteriori beneficio medicinae. Quod autem totaliter ab extrinseco curetur non contingit; habet enim adhuc in seipso principia vitae, ex quibus sanitas in ipso causatur. In spirituali vero curatione accidere non potest quod totaliter ab intrinseco fiat. Ostensum est enim in tertio (c. 157.) quod a culpa homo liberari non potest nisi auxilio gratiae. Similiter etiam

neque potest esse quod spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori: non enim restitueretur sanitas mentis, nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. Oportet igitur in poenitentiae sacramento spiritualem salutem et ab interiori, et ab exteriori procedere. Hoc autem sic contingit.

Ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, necesse est quod ab omnibus incommodis liberetur quae per morbum incurrit; sic et spiritualis curatio poenitentiae perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis sublevaretur in quae inductus est per peccatum. Primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet est deordinatio mentis, secundum quod mens avertitur ab incommutabili bono, scilicet a Deo, et convertitur ad peccatum. Secundum autem est quod reatum poenae incurrit: ut enim in tertio (c. 140. et seq.) ostensum est, a justissimo rectore Deo pro qualibet culpa poena debetur. Tertium est quaedam debilitatio naturalis boni, secundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum, et tardior ad bene agendum.

Primum igitur quod in poenitentia requiritur, est ordinatio mentis, ut scilicet mens convertatur ad Deum, et avertatur a peccato, dolens de commisso, et proponens non committendum: quod est de ratione contritionis. Haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest. Nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine caritate; caritas autem sine gratia haberi non potest, ut patet ex his quae in tertio (c. 151.) dicta sunt. Sic igitur per contritionem et offensa Dei tollitur, et a reatu poenae aeternae liberatur, qui cum gratia et caritate esse non potest: non enim aeterna poena est nisi per separationem a Deo, cui gratia et caritate homo conjungitur. Haec enim mentis reordinatio quae in contritione consistit, ex interiori procedit, id est a libero arbitrio cum adjutorio divinae gratiae. Quia vero supra (c. 55.) ostensum est, quod meritum Christi pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur, necesse est ad hoc quod homo de peccato liberetur, quod non solum mente Deo adhaereat, sed etiam mediatori Dei et hominum Jesu Christo, in quo datur remissio omnium peccatorum. Nam in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit: quam quidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nostrarum Jesum Christum, qui salvat populum suum a peccatis eorum: cujus quidem meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda: ipse est enim *qui tollit peccata mundi*, ut dicitur (Joann. I. 29.). Sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur, in quantum Christo pro peccatis patienti conjungitur. Quia igitur conjunctio nostri ad Christum in baptismo non est secundum operationem nostram quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit, sed a Christo, qui nos regenerat in spem vivam; remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi conjungentis perfecte et integre, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis poenae reatus, nisi forte per accidens in his qui non consequuntur effectum sacramenti propter hoc quod ficte accedunt. In hac vero spirituali sanatione Christo conjungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam: unde non semper totaliter, nec omnes aequaliter remissionis effectum per hanc conjunctionem consequuntur. Potest enim esse conversio mentis in Deum, et in detestationem peccati tam vehemens, quod perfecte remissionem peccati homo consequitur non solum quantum ad purgationem culpae, sed etiam quantum ad remissionem totius poenae. Hoc autem non

semper contingit. Unde quandoque per contritionem amota culpa, et reatu poenae aeternae soluto, ut dictum est, remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem, ut justitia Dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per poenam.

Quum autem subire poenam pro culpa judicium quoddam requirat, oportet quod poenitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi judicium in taxatione poenae exspectet: quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et cetera sacramenta. Nullus autem potest judicare de culpis quas ignorat. Necessarium igitur fuit confessionem institui quasi secundam partem hujusmodi sacramenti, ut culpa poenitentis innotescat Christi ministro. Oportet igitur ministrum cui fit confessio judiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est judex vivorum et mortuorum. Ad judiciariam autem potestatem duo requiruntur, scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et potestas absolvendi, vel condemnandi. Et haec duo dicuntur duae claves Ecclesiae, scilicet scientia discernendi, et potentia ligandi et solvendi, quas Dominus Petro commisit, juxta illud (Matth. XVI. 19.): *Tibi dabo claves regni coelorum.* Non autem sic intelligitur Petro commisisse ut ipse solus haberet, sed ut per eum derivarentur ad alios: alias non esset sufficienter fidelium saluti provisum. Hujusmodi autem claves a passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit januam regni coelestis. Ideo sicut sine baptismo, in quo operatur passio Christi, non potest esse salus hominibus ut realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit; ita peccantibus post baptismum salus esse non potest, nisi clavibus Ecclesiae se subjiciant, vel actu confitendo, et judicium ministrorum Ecclesiae subeundo, vel saltem hujus rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno: quia, ut dicit Petrus (Act. IV. 12.), *non est aliud nomen datum..... hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri,* nisi in nomine Domini nostri Jesu Christi.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione, et proposito confitendi; vel quod per praelatos Ecclesiae dispensari potest quod ad confessionem aliquis non teneatur (Aerius teste S. Epiphan. haer. 75.). Non enim hoc possunt praelati Ecclesiae, ut claves frustrentur Ecclesiae, in quibus tota eorum potestas consistit, neque ut sine sacramento, a passione Christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur: hoc enim est solius Christi, qui est sacramentorum institutor et auctor. Sicut igitur dispensari non potest per praelatos Ecclesiae ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quod aliquis remissionem sine confessione et absolutione consequatur.

Considerandum tamen est, quod sicut baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi, licet postmodum pleniorem effectum conferat in adeptione gratiae, et in remissione culpae cum actu suscipitur; et quandoque in ipsa susceptione baptismi confertur gratia, et remittitur culpa ei cui prius remissa non fuit; sic et claves Ecclesiae efficaciam habent in aliquo antequam ei se actu subjiciat; si tamen habeat propositum ut se eis subjiciat, pleniorem tamen gratiam et remissionem consequitur, dum se eis actu subjicit confitendo, et absolutionem percipiendo; et nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur. Quia igitur etiam in ipsa confessione et abso-

lutione plenior effectus gratiae et remissionis confertur ei qui prius propter bonum propositum utrumque obtinuit; manifestum est quod virtute clavium minister Ecclesiae, absolvendo, aliquid de poena temporali dimittit, cujus debitor remansit poenitens post contritionem; ad residuum vero sua injunctione obligat poenitentem; cujus quidem obligationis impletio satisfactio dicitur, quae est tertia poenitentiae pars, per quam homo totaliter a reatu poenae liberatur, dum poenam exsolvit quam debuit; et ulterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinet, et bonis assuescit, Deo spiritum subjiciendo per orationem, carnem vero domando per jejunium, ut sit subjecta spiritui, et rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adjungendo, a quibus fuit separatus per culpam. Sic igitur patet quod minister Ecclesiae in usu clavium judicium quoddam exercet. Nulli autem judicium committitur nisi in sibi subjectos. Unde manifestum est quod non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, ut quidam mentiuntur, sed eum tantum in quem accipit potestatem.

CAPUT LXXIII.

DE SACRAMENTO EXTREMAE UNCTIONIS.

(IV. Sent. dist. 23.).

Quia vero corpus est animae instrumentum, instrumentum autem est ad usum principalis agentis, necesse est quod talis sit dispositio instrumenti ut competat principali agenti: unde et corpus disponitur secundum quod congruit animae. Ex infirmitate igitur animae, quae est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino judicio dispensante: quae quidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animae sanitatem, prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter, et patienter, et ei quasi in poenam satisfactoriam computatur. Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, cum scilicet expedit ad salutem: et ad hoc ordinatum est sacramentum extremae unctionis, de quo dicitur (Jacob. V. 14. et 15.): *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini: et oratio fidei sanabit infirmum.* Nec praejudicat virtuti sacramenti, si aliquando infirmi, quibus hoc sacramentum confertur, non ex toto ab infirmitate corporali cu rantur; quia quandoque sanari corporaliter etiam digne hoc sacramentum sumentibus non est utile ad spiritualem salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quamvis corporalis sanitas non sequatur. Cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis, in quantum consequitur ex peccato, manifestum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatvr quae sunt pronitas ad malum, et difficultas ad bonum; et tanto magis, quanto hujusmodi infirmitates animae sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis. Et quidem hujusmodi infirmitates spirituales per poenitentiam sunt curandae, prout poenitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur, et ad bonum inclinatur. Sed quia homo, vel per negligentiam, aut per occupationes varias vitae, aut etiam propter

temporis brevitatem, propter alia hujusmodi, praedictos defectus in se perfecte non curat, salubriter ei providetur ut per hoc sacramentum praedicta curatio compleatur, et a reatu poenae temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire. Et ideo Jacobus addit: *Et alleviabit eum Dominus.* Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quae commisit, notitiam, vel memoriam non habet, ut possit per poenitentiam singula expurgare: sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus praesens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emendari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriae repugnet: et ideo addit Jacobus, quod *si in peccatis sit, dimittentur ei.* Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum, et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriam praeparatur, unde et extrema unctio nuncupatur.

Ex quo manifestum est quod hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur morti propinquare: qui tamen si convaluerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. Non enim hujus sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio confirmationis, ablutio baptismi, et quaedam aliae unctiones, quae ideo nunquam iterantur, quia consecratio semper manet dum res consecrata durat, propter efficaciam divinae virtutis consecrantis. Ordinatur autem hujus sacramenti inunctio ad sanandum; medicina autem sanativa toties iterari debet, quoties infirmitas iteratur.

Et licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, ut patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus hujus sacramenti indigerent, non tamen exhibendum est nisi infirmanti, quum sub specie corporalis medicinae exhibeatur, quae non competit nisi corporaliter infirmato. Oportet enim in sacramentis significationem servari. Sicut igitur requiritur in baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali apposita: unde etiam oleum est specialis materia hujus sacramenti, quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter mitigando dolores, sicut aqua, quae corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio.

Inde etiam manifestum est quod sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita haec unctio illis partibus corporis adhibetur ex quibus infirmitas peccati procedit, sicut sunt instrumenta sensuum, et manus, et pedes, quibus opera peccati exercentur, et secundum quorumdam consuetudinem etiam renes, in quibus vis libidinis viget.

Quia vero per hoc sacramentum peccata dimittuntur, peccatum autem non dimittitur nisi per gratiam, manifestum est quod in hoc sacramento gratia confertur. Ea vero in quibus gratia illuminans mentem confertur, exhibere solum pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminativus, ut dicit Dionysius (lib. De eccl. hier. c. 6.). Nec requiritur ad hoc sacramentum episcopus, cum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister episcopus. Quia tamen hoc sacramentum perfectae curationis effectum habet, et in eo requiritur copia gratiae, competit huic sacramento quod multi sacerdotes intersint, et quod oratio totius Ecclesiae ad effectum hujus sacramenti coadjuvet: unde Jacobus dicit: *Inducat presbyteros Ecclesiae: et oratio fidei sanabit infirmum.* Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius Eccle-

siae, cujus minister exsistit, et cujus personam gerit. Impeditur autem hujus sacramenti effectus per fictionem suscipientis, sicut contingit et in aliis sacramentis.

CAPUT LXXIV.

DE SACRAMENTO ORDINIS.

(IV. Sent. dist. 24.).

Manifestum est autem ex praedictis quod in omnibus sacramentis, de quibus jam dictum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod praedictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles spiritualem virtutem habentes: non enim angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis: unde et Apostolus dicit (Hebr. V. 1.): *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum.*

Hujus autem ratio aliunde sumi potest. Sacramentorum enim institutio et virtus a Christo initium habet: de ipso enim dicit Apostolus (Ephes. V. 25. et 26.), quod *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Manifestum est etiam quod Christus sacramentum sui corporis et sanguinis in coena dedit, et frequentandum instituit, quae sunt principalia sacramenta. Quia igitur Christus corporalem sui praesentiam erat Ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent, secundum illud Apostoli (I. Cor. IV. 1.): *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Unde discipulis consecrationem sui corporis et sanguinis commisit, dicens (Luc. XXII. 19.): *Hoc facite in meam commemorationem*, eisdem tribuit potestatem peccata remittendi, secundum illud (Joann. XX. 23.): *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis;* eisdem etiam docendi et baptizandi injunxit officium, dicens (Matth. XXVIII. 19.): *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos.* Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens. Sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exsequendum. Oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti: unde et ministros Christi oportet esse ei conformes. Christus autem ut Dominus auctoritate et virtute propria nostram salutem operatus est, in quantum fuit Deus et homo; ut secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur, secundum autem quod Deus, passio ejus nobis fieret salutaris. Oportet igitur ministros Christi homines esse, et aliquid divinitatis ejus participare secundum aliquam spiritualem potestatem: nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem potestate dicit Apostolus (II. Cor. XIII.), quod potestatem dedit ei Dominus in aedificationem, et non in destructionem.

Non est autem dicendum, quod potestas hujusmodi sic data sit Christi discipulis quod per eos ad alios derivanda non esset: data est enim eis ad Ecclesiae aedificationem secundum Apostoli dictum. Tamdiu igitur oportet hanc potestatem perpetuari, quamdiu necesse est aedificari Ecclesiam. Hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi usque ad saeculi finem.

Sic igitur data fuit discipulis Christi spiritualis potestas, ut per eos deveniret ad alios: unde et Dominus discipulos in persona aliorum fidelium alloquebatur, ut patet per id quod habetur (Marc. XIII. 37.): *Quod vobis dico, omnibus dico;* et (Matth. XXVIII. 20.) Dominus discipulis dixit: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.*

Quia igitur haec spiritualis potestas a Christo in ministros Ecclesiae derivatur; spirituales autem effectus in nos a Christo derivati, sub quibusdam sensibilibus signis explentur, ut ex supradictis (c. 56.) patet: oportuit etiam quod haec spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur. Hujus autem sunt certae formae verborum, determinati actus, puta impositio manuum, inunctio, et porrectio libri, vel calicis, aut alicujus hujusmodi, quod ad exsecutionem spiritualis pertinet potestatis. Quandocumque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. Manifestum est igitur quod in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur ordinis sacramentum. Ad divinam autem liberalitatem pertinet ut cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus hujusmodi operatio convenienter exerceri non potest. Administratio autem sacramentorum, ad quae ordinatur spiritualis potestas, convenienter non fit nisi aliquis ad hoc a divina gratia adjuvetur: et ideo in hoc sacramento confertur gratia, sicut et in aliis sacramentis.

Quia vero potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur; inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est Eucharistiae sacramentum, ut ex dictis (c. 61.) patet: oportet quod potestas ordinis consideretur praecipue secundum comparationem ad hoc sacramentum; nam unumquodque dominatur a fine. Ejusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, et ad susceptionem illius materiam praeparare; sicut ignis virtutem habet ut formam suam transfundat in alterum, et ut materiam disponat ad formae susceptionem. Quum igitur potestas ordinis ad hoc se extendat ut sacramentum corporis Christi conficiat, et fidelibus tradat, oportet quod eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat, et congruos ad hujus sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus et congruus fidelis ad hujus sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis: non enim potest aliter Christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter conjungitur, hoc sacramentum percipiendo. Oportet igitur quod potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum quae ordinantur ad peccati remissionem: cujusmodi sunt baptismus, et poenitentia, ut ex dictis patet. Unde, ut dictum est, Dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata: quae quidem potestas per claves intelligitur, de quibus Dominus Petro (Matth. XVI. 19.) dixit: *Tibi dabo claves regni coelorum.* Coelum enim unicuique clauditur, et aperitur per hoc quod peccato subjacet, vel a peccato purgatur: unde et usus harum clavium dicitur esse ligare, et solvere, scilicet a peccatis: de quibus quidem clavibus supra dictum est.

CAPUT LXXV.

DE DISTINCTIONE ORDINUM.

(IV. Sent. dist. 24.).

Considerandum est autem quod potestas quae ordinatur ad aliquem principalem effectum nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes: quod manifeste in artibus apparet. Arti enim quae formam artificialem inducit deserviunt artes quae disponunt materiam; et illa quae formam inducit deservit arti ad quam pertinet artificiati finis; et ulterius quae ordinatur ad anteriorem finem deservit illi ad quam pertinet ultimus finis, sicut ars, quae caedit ligna, deservit navifactivae, et haec gubernatoriae, quae iterum deservit oeconomicae, vel militari, aut alicui hujusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest. Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum, et fidelibus dispensandum, et ad fideles a peccatis purgandum, oportet esse aliquem principalem ordinem, cujus potestas ad hoc principaliter se extendat; et hic est ordo sacerdotalis; alios autem qui eidem serviant aliqualiter, materiam disponendo, et hi sunt ordines ministrantium. Quia vero sacerdotalis potestas, ut dictum est (c. praec.) se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem, et ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad Eucharistiae perceptionem; oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque, vel in altero tantum: et manifestum est quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est, quanto sacerdotali deservit in pluribus, vel in aliquo digniori. Infimi igitur ordines deserviunt sacerdotali ordini solum in populi praeparatione. Ostiarii quidem arcendo infideles a coetu fidelium; lectores autem instruendo catechumenos de fidei rudimentis, unde eis Scriptura Veteris Testamenti committitur legendo; exorcistae autem purgando eos qui jam instructi sunt, si aliqualiter a daemone impediuntur a perceptione sacramentorum; superiores vero ordines sacerdotales deserviunt et in praeparatione populi, et ad consummationem sacramenti; nam acolythi habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia praeparatur, unde eis urceoli in sua ordinatione traduntur; subdiaconi autem habent ministerium supra vasa sacra, et super dispositionem materiae nondum consacratae; diaconi autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam jam consecratam, prout sanguinem Christi dispensat fidelibus: et ideo hi tres ordines, scilicet sacerdotum, diaconorum et subdiaconorum, sacri dicuntur, quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. Deserviunt etiam superiores ordines in praeparatione populi; unde et diaconibus committitur evangelica doctrina populo proponenda, subdiaconibus apostolica, acolythis ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad solemnitatem doctrinae, ut scilicet luminaria deferant, et alia hujusmodi administrent.

CAPUT LXXVI.

DE EPISCOPALI DIGNITATE, ET QUOD IN EA UNUS SIT SUMMUS.

Quia vero omnium horum ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur, ut dictum est (c. 74.), sacramenta vero Ecclesiae sunt per aliquos

ministros Ecclesiae dispensanda: ideo necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia alicujus altioris ministerii, quae ordinis sacramentum dispenset: et haec est episcopalis potestas, quae, etsi quantum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem, excedit tamen eam in his quae pertinent ad fideles: nam et ipsa sacerdotalis potestas ex episcopali derivatur, et quidquid arduum circa populum fidelem est agendum, episcopis reservatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt quod eis agendum committitur: unde et in his quae sacerdotes agunt, utuntur rebus per episcopum consecratis, ut in Eucharistiae consecratione utuntur consecratis per episcopum calice, altari et pallis. Sic igitur manifestum est quod summa potestas regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.

Manifestum est autem quod, quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum Christianum. Sicut igitur in spirituali populo unius Ecclesiae requiritur unus episcopus, qui fit totius populi caput; ita in toto populo Christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput.

Item: ad unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quae fidei sunt, contingit quaestiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem Ecclesiae conservandam, quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit. Manifestum est autem quod Christus Ecclesiae in necessariis non deficit, quam dilexit, et pro ea sanguinem suum fudit, cum et de synagoga dicatur per Dominum (Isa. V. 4.): *Quid ultra debui facere vineae meae, et non feci?* Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiae praesit.

Adhuc: nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum, utpote per eum dispositum per quem *reges regnant, et legum conditores justa decernunt* (Prov. VIII. 15.). Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax: pax enim, et unitas subditorum est finis regentis. Unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit.

Amplius: Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur: unde et Joannes in Apocalypsi vidit Jerusalem descendentem de coelo: et Moysi dictum est, quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus: dicitur enim (Apocal. XXI. 3.): *Ipsi populus ejus erunt, et ipse cum eis erit eorum Deus.* Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis. Hinc est quod (Oseae I. 11.) dicitur: *Congregabuntur filii Juda, et filii Israël pariter, et ponent sibi caput unum;* et Dominus dicit (Joann. X. 16.): *Fiet unum ovile, et unus pastor.*

Si quis autem dicat, quod unum caput, et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit: ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur; et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret, ut supra (c. 74.) dictum est. Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Eccle-

siae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit (Joann. XXI. 17.) ante ascensionem: *Pasce oves meas,* et ante passionem (Luc. XXII. 32.): *Tu iterum conversus confirma fratres tuos,* et ei soli promisit (Matth. XVI. 19.): *Tibi dabo claves regni coelorum:* ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda ad conservandum Ecclesiae unitatem.

Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit ut esset usque ad finem saeculi duratura, secundum illud (Isa. IX. 7.): *Super solium David, et super regnum ejus sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in judicio et justitia amodo et usque in sempiternum.* Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant in ministerio constituit, ut eorum potestas derivaretur ad posteros pro utilitate Ecclesiae usque ad finem saeculi; praesertim cum ipse dicat (Matth. XXVIII. 20.): *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.*

Per hoc autem excluditur quorumdam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subjectione Petri, successorem ejus Romanum Pontificem universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes.

CAPUT LXXVII.

QUOD PER MALOS MINISTROS SACRAMENTA DISPENSARI POSSUNT.

Ex his quae praemissa sunt, manifestum est quod ministri Ecclesiae potentiam quamdam in ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda. Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur, perpetuo in eo manet: unde nihil consecratum iterato consecratur. Potestas igitur ordinis perpetuo in ministris Ecclesiae manet. Non ergo tollitur per peccatum. Possunt ergo etiam a peccatoribus et malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

Item: nihil potest in id quod ejus facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate: quod tam in naturalibus, quam in civilibus patet; non enim aqua calefacere potest nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne; neque balivus cives coercere potest nisi accepta potestate a rege. Ea autem quae in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt, ut ex praemissis (c. 74.) patet. Ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcumque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. Bonitati autem hominis malitia opponitur, et peccatum. Ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit impeditur quominus sacramenta dispensare possit.

Adhuc: homo dicitur bonus, vel malus secundum virtutem, vel vitium, quae sunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere; per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles, vel inhabiles ad id quod possumus bene, vel male agendum. Per habitum igitur non datur, neque tollitur nobis aliquid posse; sed hoc per habitum acquirimus ut bene, vel male aliquid agamus. Non igitur ex hoc quod aliquis est bonus, vel malus, est potens, vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus, vel non idoneus ad bene dispensandum.

Amplius: quod agit in virtute alterius, non assimilat sibi patiens, sed principali agenti: non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex

utitur, sed arti ipsius. Ministri autem Ecclesiae in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur (Joann. I. 33.) : *Hic est qui baptizat:* unde et sicut instrumentum ministri agere dicuntur; minister enim est sicut instrumentum animatum. Non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo.

Praeterea: de bonitate, vel malitia alterius hominis homo judicare non potest: hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute; nec conscientia ejus remaneret libera a peccato. Inconveniens igitur videtur quod spem suae salutis in bonitate puri hominis quis ponat: dicitur enim (Jerem. XVII. 5.): *Maledictus homo qui confidit in homine.* Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret, nisi a bono ministro dispensata, videtur spem suae salutis aliqualiter in homine ponere. Ut ergo spem nostrae salutis in Christo ponamus, qui est Deus, et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos, sive per malos ministros dispensentur.

Hoc etiam apparet per hoc quod Dominus etiam malis praelatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda: dicit enim (Matth. XXIII. 2.): *Super cathedram Moysi sederunt Scribae, et Pharisaei: quaecumque ergo dixerint vobis, servate, et facite; secundum autem opera eorum nolite facere.* Multo autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quod suscipiunt ministerium a Christo, quam propter cathedram Moysi. Est ergo etiam malis ministris obediendum: quod non esset, nisi in eis ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. Habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali.

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium, quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, et nulli mali.

CAPUT LXXVIII.

DE SACRAMENTO MATRIMONII.

Quamvis autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem: cujus rationes supra (c. 52.) ostendimus. Quaecumque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat usque ad mundi finem, necessarium fuit hoc per generationem fieri, per quam etiam humana species perpetuatur.

Considerandum est autem quod, quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem, quia finis est proportionatus agenti. Generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet ad perpetuitatem speciei, et ad perpetuitatem alicujus boni politici, puta populi in aliqua civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit. Unde oportet quod hujusmodi generatio a diversis dirigatur. In quantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem, et sic dicitur esse naturae officium. In quantum vero ordinatur ad bonum politicum, subjacet ordinationi civilis legis. In quantum autem ordinatur ad bonum Ecclesiae, oportet quod subjaceat regimini ecclesiastico. Ea autem quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimonium

igitur secundum quod consistit in conjunctione maris et feminae intendentium prolem ad cultum Dei generare, et educare, est Ecclesiae sacramentum: unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae adhibetur: et sicut in aliis sacramentis per ea quae exterius aguntur, spirituale aliquid figuratur, sic et in hoc sacramento per conjunctionem maris et feminae conjunctio Christi et Ecclesiae figuratur, secundum illud Apostoli (Ephes. V. 32.): *Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et Ecclesia.* Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant: quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant, quod a Christo et Ecclesia non disjunguntur.

Quia igitur per conjunctionem maris et feminae, Christi et Ecclesiae conjunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Conjunctio autem Christi et Ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendam: est enim una Ecclesia, secundum illud (Cant. VI. 8.): *Una est columba mea, perfecta mea;* nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur: dicit enim ipse (Matth. XXVIII. 20.): *Ecce ego vobiscum sum.... usque ad consummationem saeculi;* et ulterius (I. Thessal. IV. 16.): *Semper cum Domino erimus.* Necesse est igitur quod matrimonium, secundum quod est Ecclesiae sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam: et hoc pertinet ad fidem, qua sibi invicem vir et uxor obligantur.

Sic igitur tria sunt bona matrimonii, secundum quod est Ecclesiae sacramentum; scilicet proles ad cultum Dei suscipienda, et educanda; fides, prout unus vir uni uxori obligatur; et sacramentum, secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis conjunctio, in quantum est conjunctionis Christi et Ecclesiae sacramentum. Cetera autem quae in matrimonio consideranda sunt, supra in tertio (c. 122. et seq.) pertractavimus.

CAPUT LXXIX.

QUOD PER CHRISTUM RESURRECTIO CORPORUM SIT FUTURA.

Quia vero supra ostensum est, quod per Christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus; peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors, quae est poena peccati, secundum illud Apostoli (Roman. V. 12.): *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors:* necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet, et a morte. Unde et ibidem dicit Apostolus: *Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis accipientes abundantiam donationis et justitiae, in vita regnabunt per unum Jesum Christum.* Ut igitur utrumque nobis in seipso demonstraret, et mori, et resurgere voluit. Mori quidem voluit, ut nos a peccato purgaret: unde Apostolus dicit (Hebr. IX. 27.): *Quemadmodum statutum est hominibus semel mori.... sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata.* Resurgere autem voluit, ut nos a morte liberaret: unde Apostolus (I. Cor. XV. 20.): *Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium: quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.* Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpae: dictum est enim supra (c. 56.) quod sacramenta in virtute passionis Christi operantur: effectum autem resurrectionis Christi quantum ad liberationem a morte

in fine saeculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus: unde dicit Apostolus (I. Cor. XV. 12.): *Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis; quomodo quidam dicunt ex vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit? Si autem Christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides vestra.* Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram.

Quidam vero hoc perverse intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt; sed quod de rerurrectione legitur in Scripturis ad spiritualem resurrectionem referre conantur, secundum quod aliqui a morte peccati resurgunt per gratiam.

Hic autem error ab ipso Apostolo reprobatur: dicit enim (II. Tim. II. 16.): *Profana et vaniloquia devita: multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit: ex quibus est Hymenaeus, et Philetus, qui a veritate fidei exciderunt, dicentes resurrectionem jam factam esse:* quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. Est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem, et negare corporalem.

Praeterea: manifestum est ex his quae Apostolus Corinthis dicit, quod praemissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda; nam post pauca subdit: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale;* ubi manifeste corporis rerurrectionem tangit: et postmodum subdit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Hoc autem corruptibile, et mortale, est corpus. Corpus igitur est quod resurget.

Adhuc: Dominus (Joann. V. 25.) utramque resurrectionem promittit: dicit enim: *Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei, et qui audierint, vivent,* quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur, quae tunc jam fieri incipiebat, dum aliqui per fidem Christo adhaerebant; sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit dicens: *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei.* Manifestum est enim quod animae in monumentis non sunt, sed corpora. Praedicitur ergo hic corporum resurrectio.

Expresse etiam corporum resurrectio praenuntiatur a Job: dicitur enim (Job XIX. 25.): *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum.*

Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quae in superioribus sunt ostensa.

Ostensum est enim in secundo (c. 79.) animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora a corporibus absolutae. Manifestum est etiam ex his quae in secundo (c. 83. et 84.) dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur; est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Quum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

Adhuc: ostensum est supra in tertio (c. 24.) naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur: omne enimim perfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum exsistens: anima enim

naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur; praesertim quum ostensum sit, quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

Item: sicut in tertio (c. 136.) ostensum est, ex divina providentia peccantibus poena debetur, et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines ex anima et corpore compositi peccant, vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum animam, et secundum corpus praemium, vel poena. Manifestum est autem quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, ex his quae in tertio sunt ostensa: multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur; quin immo, ut dicitur (Job XXI. 7.): *Hic impii vivunt, confortati sunt, sublimatique divitiis.* Necessarium igitur est ponere iteratam animae ad corpus conjunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit.

CAPUT LXXX.

OBJECTIONES CONTRA RESURRECTIONEM.

Sunt autem quaedam quae resurrectionis fidem impugnare videntur.

In nulla enim naturalium rerum invenitur, id quod corruptum est, idem numero redire in esse, sicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur posse rediri: et ideo, quia quae corrumpuntur eadem numero iterari non possunt, natura intendit ut id quod corrumpitur idem specie per generationem conservetur. Cum igitur homines per mortem corrumpantur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvatur, non videtur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

Item: impossibile est esse idem numero cujus aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest; nam essentiali principio variato, semper variatur essentia rei, per quam res sicut est, ita et una est. Quod autem omnino redit in nihilum, idem numero resumi non potest: potius enim erit novae rei creatio quam ejusdem reparatio. Videtur autem plura principiorum essentialium hominis per ejus mortem in nihilum redire. Et primo quidem ipsa corporeitas, et formae mixtionis, cum corpus manifeste dissolvatur. Deinde pars animae sensitiva, et nutritiva, quae sine corporeis organis esse non possunt. Ulterius autem in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quae dicitur esse forma totius, anima a corpore separata. Impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat.

Adhuc: quod non est continuum, idem numero esse non videtur: quod quidem non solum in magnitudinibus, et motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus, et formis: si enim post sanitatem aliquis infirmatus iterato sanetur, non redibit eadem sanitas numero. Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur; quum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero; quae enim sunt eadem numero secundum esse sunt idem.

Amplius: si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quidquid in corpore hominis fuit, eidem restituatur. Ad hoc autem maxima indecentia sequitur, non solum propter capillos, et ungues, et pilos, qui manifeste quotidiana praecisione tolluntur, sed etiam propter alias partes

corporis quae occulte per actionem naturalis caloris resolvuntur: quae omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget. Non videtur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

Praeterea; contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci, et solum tali nutrimento nutriri, et sic nutritos filios generare. Caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. Non est autem possibile quod in pluribus resurgat: nec aliter videtur esse universalis resurrectio, et integra, si unicuique non restituatur quod hic habuit. Videtur igitur impossibile quod sit hominum resurrectio futura.

Item: illud quod est commune hominibus exsistentibus in aliqua specie, videtur esse naturale illi speciei. Non est autem hominis resurrectio naturalis: non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum, ut communiter omnes homines resurgant. Non igitur communiter omnes homines resurgent.

Adhuc: si per Christum liberamur et a culpa, et a morte, quae est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus liberarentur a culpa. Hoc autem non est omnium hominum. Non igitur omnes homines resurgent, ut videtur.

CAPUT LXXXI.

SOLUTIO PRAEMISSARUM OBJECTIONUM.

Ad horum igitur solutionem considerandum est, quod Deus, sicut supra (c. 52.) dictum est, in constitutione humanae naturae aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, scilicet incorruptibilitatem quamdam, per quam convenienter suae formae coaptaretur; ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere: et talis quidem incorruptibilitas etiam si non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae, quae est finis materiae. Animae igitur praeter ordinem suae naturae a Deo aversae, subtracta est dispositio quae ejus corpori divinitus indita erat ut sibi proportionaliter responderet; et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suae passionis mortem moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quae corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

Secundum hoc igitur ad primum dicendum, quod virtus naturae deficiens est a virtute divina, sicut virtus instrumenti a virtute principalis agentis. Quamvis igitur operatione naturae hoc fieri non possit ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est, quia natura semper per formam aliquam operatur; quod autem habet formam, jam est: unde nihil seipsum generare potest, sed generat aliquid aliud sibi secundum speciem simile; quum vero corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium: unde operatione naturae, quod corruptum est, idem numero reparare non potest. Sed divina virtus, quae res produxit in esse, sic per naturam operatur quod

absque ea effectum naturae producere potest, ut superius (Lib. III. c. 99.) ostensum est: unde cum virtus divina maneat eadem, etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

Quod vero secundo objiciebatur, impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum: nam anima rationalis, quae est forma hominis, manet post mortem, ut superius (Lib. II. c. 79.) est ostensum: materia etiam manet, quae tali formae fuit subjecta, sub dimensionibus eisdem, ex quibus habebat ut esset individualis materia. Ex conjunctione igitur ejusdem animae numero ad eamdem materiam numero, homo unus numero reparabitur. Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod est forma substantialis corporis; prout in genere substantiae collocatur: et sic corporeitas cujuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis ejus secundum quam in genere et specie collocatur; ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere supremo, puta substantiae, et per aliam in genere proximo, puta in genere corporalis, vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis, aut equi; quia, si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae jam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu, et subsistens in natura; et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subjecto, quod est hoc aliquid, sicut formae accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit quod habeat tres dimensiones; est enim actus corporis alicujus. Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis; et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones quae corporis rationem constituunt. Etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat, eo quod corporeitas modo primo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet. Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest. Uno modo ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti; et sic cum in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, ut ostensum est (Lib. II. c. 57.), nec poterit dici quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente cedat in nihilum. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quaedam composita, et contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quae ita se habeat ad formam substantialem corporis mixti sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Unde si forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non praejudicat unitati corporis resurgentis. Sic etiam dicendum est et de parte nutritiva et sensitiva. Si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsae potentiae, quae sunt proprietates naturales animae, vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur; nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. Si vero per partes praedictas intelligatur ipsa substantia animae sensitivae et nutritivae, utraque earum est eadem cum anima rationali: non enim sunt in homine tres animae, sed una tantum, ut in secundo ostensum est. De humanitate vero non est intelligendum, quod sit quaedam forma consurgens ex conjunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque; quia, quum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur secundo De anima (t. c. 8.), illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed acciden-

talis. Dicunt autem quidam, quod forma partis eadem est, et forma totius: sed dicitur forma partis, secundum quod facit materiam esse in actu; forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem: et secundum hoc humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis. Unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum. Sed quia humanitas est essentia hominis; essentia autem rei est quam signat diffinitio: diffinitio autem rei naturalis non signat tantum formam, sed formam et materiam; necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et homo, differenter tamen. Nam humanitas significat principia essentialia speciei tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum individualium: dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Humanitas igitur significat sola principia speciei essentialia: unde significatur per modum partis. Homo autem significat quedam principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione: nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit: et propter hoc homo significat per modum totius; significat enim principia speciei essentalia in actu, individuantia vero in potentia; Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. Unde patet quod et homo redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero propter animae rationalis permanentiam, et materiae unitatem.

Quod vero tertio objicitur, quod esse non est unum, quia non est continuum, falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiae et formae unum est esse; non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis: nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione formarum ad materiam, non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari; anima vero rationalis manifestum est quod excedit materiam in operari, habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere: unde et esse suum non est solum in concretione ad materiam. Esse igitur ejus quod erat compositi manet ipso corpore dissoluto, et reparato corpore in resurrectione in idem esse reducitur, quod remansit in anima.

Quod etiam quarto objicitur, resurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem, secundum vero materiam partes fluunt, et refluunt. Nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem: cujus exemplum accipi potest ex igne, qui cum continue ardet, unus numero dicitur, propter hoc quod species ejus manet, licet ligna consummantur, et de novo apponantur. Sic etiam est in corpore humano: nam forma et species singularium partium ejus continue manet per totam vitam, sed materia partium resolvitur per actionem caloris naturalis, et de novo adgeneratur per alimentum. Non est autem alius numero homo secundum diversas partes et aetates, quamvis non quidquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur ad hoc quod resurgat homo idem numero, quod quidquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur, sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis, et praecipue illud resu-

mendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens. Si quid vero defuit ad complementum debitae quantitatis, vel quia aliquis praeventus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro; aliunde hoc divina supplebit potentia. Nec tamen hoc impediet resurgentis corporis unitatem; quia etiam opere naturae super id quod puer habet, aliquid additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem: nec talis additio facit alium numero, idem enim numero est homo, et puer, et adultus.

Ex quo etiam patet quod nec resurrectionis fidem impedire potest, etiamsi aliqui carnibus humanis vescantur, ut quinto objiciebatur. Non enim est necessarium, ut ostensum est, quod quidquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo: et iterum si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta; in secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus, sed et aliis cibis, resurgere poterit tantum de alio quod ei materialiter advenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit; et quod defuerit, supplebitur omnipotentia Creatoris. Quod etsi parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sic et eorum semen, quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit, resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cujus ei cujus carnes comestae sunt, supplebitur aliunde. Hoc enim in resurrectione servabitur, quod si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cujus perfectionem magis pertinebat; unde si fuit in uno ut radicale semen, ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio autem ut deputatum ad perfectionem speciei, resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui: unde semen resurget in genito, et non in generante, et costa Adae resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in naturae principio. Si autem secundum eumdem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

Ad id vero quod sexto objectum est, ex his quae dicta sunt jam patet solutio. Resurrectio enim tantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animae esse corpori unitam; sed principium ejus activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.

Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhaereant, nec ejus mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturae, in omnibus reparabitur: unde omnes a morte redibunt ad vitam, sed defectus perfecte non reparabitur nisi in illis qui Christo adhaeserunt, vel per proprium actum credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum.

CAPUT LXXXII.

QUOD HOMINES RESURGENT IMMORTALES.

Ex quo etiam patet quod in futura resurrectione homines non sic resurgent ut sint iterum morituri.

Necessitas enim moriendi est defectus in natura humana ex peccato por-

veniens. Christus autem merito suae passionis naturae defectus reparavit, qui in ipsum ex peccato provenerunt: ut enim dicit Apostolus (Rom. V. 15.): *Non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Ex quo habetur quod efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quam peccatum Adae ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent, a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

Praeterea: illud quod est in perpetuum duraturum non est destructum. Si igitur homines resurgentes adhuc iterum morientur, us sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Christi destructa est. Est autem destructa nunc quidem in causa, quod Dominus per Osee (XIII. 14.) praedixerat dicens: *Ero mors tua, o mors.* Ultimo autem destruetur in actu, secundum illud (I. Cor. XV. 26.): *Novissime inimica destruetur mors.* Est igitur secundum fidem Ecclesiae hoc tenendum, quod resurgentes non iterum morientur.

Adhuc: effectus similatur suae causae. Resurrectio autem Christi causa est futurae resurrectionis, ut dictum est (c. 79.): sic autem rerurrexit Christus ut non ulterius moreretur, secundum illud (Rom. VI. 9.): *Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur.* Homines igitur sic resurgent ut ulterius non moriantur.

Amplius: si homines resurgentes iterum moriantur, aut ab illa morte iterato resurgent, aut non. Si non resurgent, remanebunt perpetuo animae separatae: quod est inconveniens, ut supra dictum est; ad quod evitandum ponuntur post resurgere. Vel si post secundam mortem non resurgant, nulla erit causa quare post primam resurgant. Si autem post secundam mortem iterato resurgent, aut resurgent iterum morituri, aut non. Si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum et in prima resurrectione; si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis et vitae in eodem subjecto: quod videtur inconveniens. Oportet enim quod intentio Dei suscitantis ad aliquid determinatum feratur. Ipsa autem mortis et vitae alternatio successiva est quasi quaedam transmutatio, quae finis esse non potest: est enim contra rationem motus quod sit finis, quum omnis motus in aliud tendat.

Praeterea: intentio inferioris naturae in agendo ad perpetuitatem fertur. Omnis enim naturae inferioris actio ad generationem ordinatur, cujus quidem finis est ut conservetur esse perpetuum speciei; unde natura non intendit hoc individuum sicut ultimum finem, sed speciei conservationem in ipso: et hoc habet natura, in quantum agit in virtute Dei, quae est prima radix perpetuitaits: unde etiam finis generationis esse ponitur a Philosopho (secundo De generatione, t. c. 59.), ut generata participent esse divinum secundum perpetuitatem. Multo igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit. Rerurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei, haec enim per generationem poterat conservari. Oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. Non autem secundum animam tantum, hoc enim jam anima habebat ante resurrectionem. Ergo secundum compositum. Homo igitur resurgens perpetuo vivet.

Adhuc: anima et corpus diverso ordine comparari videntur secundum primam hominis generationem, et resurrectionem ejusdem. Nam secundum generationem primam creatio animae sequitur generationem corporis; praeparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, Deus animam creando infundit: in resurrectione autem corpus animae praeexistenti coapta-

bitur. Prima autem vita quam homo per generationem adipiscitur, sequitur conditionem corruptibilis corporis, in hoc quod per mortem privatur vita. Vita igitur quam homo resurgendo adipiscitur erit perpetua secundum conditionem incorruptibilis animae.

Item: si in infinitum succedant sibi in eodem vita et mors, ipsa alternatio vitae et mortis habebit speciem circulationis cujusdam. Omnis autem circulatio in rebus generabilibus et corruptibilibus a prima circulatione incorruptibilium corporum causatur: nam prima circulatio in motu locali invenitur, et secundum ejus similitudinem ad motus alios derivatur. Causabitur igitur alternatio mortis, et vitae a corpore coelesti; quod esse non potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam facultatem actionis naturae excedit. Non igitur est ponenda hujusmodi alternatio mortis et vitae, nec per consequens quod resurgentia corpora moriantur.

Amplius: quaecumque succedunt sibi in eodem subjecto habent determinatam mensuram suae durationis secundum tempus. Omnia autem hujusmodi subjecta sunt motui coeli, quem tempus consequitur: anima autem separata non est subjecta motui coeli, quia excedit totam naturam corporalem. Alternatio igitur separationis ejus, et unionis ad corpus non subjacet motui coeli. Non igitur est talis circulatio in alternatione mortis et vitae, qualis sequitur, si resurgentes iterum moriantur. Resurgent igitur de cetero non morituri.

Hinc est quod dicitur (Isa. XXV. 8.): *Praecipitabit Dominus mortem in sempiternum;* et (Apoc. XXI. 24.): *Mors ultra non erit.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam antiquorum Gentilium, qui credebant eadem temporum, temporaliumque rerum volumina repeti; verbigratia sicut in isto saeculo Plato philosophus in urbe Atheniensi, et in eadem schola, quae Academica dicta est, discipulos docuit; ita per innumerabilia retro saecula multis quidem prolixis intervallis, sed tamen certis et idem Plato, et eadem civitas, et eadem schola, iidemque discipuli repetiti, et per innumerabilia demum saecula repetendi sunt, ut Augustinus introducit in decimo secundo De civ. Dei. Ad quod, ut ipse ibidem dicit, quidam referre volunt illud quod dicitur (Eccl. I. 9.): *Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum; nec valet quisquam dicere: Ecce hoc recens est, jam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.* Quod quidem non sic intelligendum est quod eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie, ut Augustinus ibidem solvit: et Aristoteles in fine De generatione hoc ipsum docuit contra praedictam sectam loquens.

CAPUT LXXXIII.

QUOD IN RESURRECTIONE NON ERIT USUS CIBORUM ET VENEREORUM.

Ex praemissis autem ostenditur quod apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus.

Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quae corruptibili vitae deserviunt. Manifestum est autem quod ciborum usus corruptibili vitae deservit; ad hoc enim cibos assumimus ut corruptio, quae posset accidere ex consumptione naturalis humidi, evitetur. Est etiam in praesenti ciborum

usus necessarius ad augmentum, quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia homines in debita quantitate resurgent, ut ex dictis (c. 81.) patet. Similiter commixtio maris et feminae corruptibili vitae deservit; ordinatur enim ad generationem, per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum, in specie conservatur. Ostensum est autem (c. praec.) quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum usus.

Adhuc: vita resurgentium non minus ordinata erit quam praesens vita sed magis; quia ad illam homo perveniet solo Deo agente, hanc autem consequitur cooperante natura. Sed in hac vita ciborum usus ordinatur ad aliquem finem; ad hoc enim cibus assumitur ut per digestionem convertatur in corpus. Si igitur tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit quod convertatur in corpus. Cum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile, oportebit dicere, quod totum quod convertitur ex alimento transeat in augmentum. Resurget autem homo in debita quantitate, ut supra (c. 81.) dictum est. Ergo perveniet ad immoderatam quantitatem; immoderata est enim quantitas quae debitam quantitatem excedit.

Amplius: homo resurgens in perpetuum vivet. Aut igitur semper cibo utetur, aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. Si autem semper cibo utetur, cum cibus in corpus conversus sit, quo nihil resolvitur, necesse est quod augmentum faciat secundum aliquam dimensionem. Oportebit ergo dicere, quod corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur; quod esse non potest, quia augmentum est motus naturalis; intentio autem virtutis naturalis moventis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum; quia, ut dicitur in secundo De anima (t. c. 41.), « omnium natura constantium terminus est magnitudinis et augmenti ». Si autem non semper cibo utetur homo resurgens, semper autem vivet; erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur: quare hoc a principio faciendum est. Non igitur homo resurgens cibo utetur. Si autem non utetur cibo, sequitur quod neque venereorum usum habebit, ad quem requiritur decisio seminis. A corpore autem resurgentis semen decidi non poterit neque ex substantia ejus; tum quia hoc est contra rationem seminis; esset enim semen in corrumpi, et a natura recedens, et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per Philosophum in primo De gener. animal. (c. 18.); tum etiam quia a substantia morum corporum incorruptibilium exsistentium nihil resolvi poterit; nec etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non utuntur, ut ostensum est. Non igitur in resurgentibus erit venereorum usus.

Item: venereorum usus ad generationem ordinatur. Si igitur post resurrectionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eamdem habent naturam.

Amplius: si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur, iterum corrumpentur, aut incorruptibiles erunt et immortales. Si autem erunt incorruptibiles et immortales, multa inconvenientia sequuntur. Primo quidem quia oportebit ponere, quod illi homines sine peccato nascantur originali, quum necessitas moriendi sit poena consequens peccatum originale; quod est contra Apostolum dicentem (Rom. V. 12.),

quod *per unum hominem peccatum in omnes homines pertransiit, et per peccatum mors.* Deinde sequitur quod non omnes indigeant redemptione, quae est a Christo, si aliqui sine peccato originale et necessitate moriendi nascantur; et sic Christus non erit omnium hominum caput; quod est contra sententiam Apostoli dicentis (I. Corinth. XV. 22.), quod *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Sequitur etiam et aliud inconveniens, ut quorum est similis generatio, non sit similis generationis terminus. Homines enim per generationem, quae est ex semime, nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam, tunc autem immortalem. Si autem homines qui tunc nascentur corruptibiles erunt, et morientur; si iterato non resurgunt, sequetur quod eorum animae perpetuo remanebunt a corporibus separatae: quod est inconveniens, cum sint ejusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem et ipsi resurgunt, debuit eorum resurrectio ab aliis exspectari, ut simul omnibus qui unam naturam participant, beneficium conferatur resurrectionis, quod ad naturae reparationem pertinet, ut ex dictis (c. 81.) patet. Et praeterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui exspectentur ad simul resurgendum, si non omnes exspectantur.

Adhuc: si homines resurgentes venereis utentur et generabunt, aut hoc erit semper, aut non semper. Si semper, sequetur quod multiplicatio hominum erit in infinitum. Intentio autem naturae generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quam multiplicationem hominum; non enim erit ad conservationem speciei per generationem, quum homines incorruptibiliter sint victuri. Sequitur igitur quod intentio naturae generantis sit ad infinitum; quod est impossibile. Si vero non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus, post illud igitur tempus non generabunt: quare et a principio hoc eis attribuendum est ut venereis non utantur, nec generent.

Si quis autem dicat, quod in resurgentibus erit usus ciborum et venereorum non propter conservationem vel augmentum corporis, neque conservationem speciei, vel multiplicationem hominum, sed propter solam delectationem, quae in his actibus exsistit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione desit: patet quidem multipliciter haec inconvenienter dici.

Primo quidem quia vita resurgentium ordinatior erit quam vita nostra, ut supra dictum est. In hac autem vita inordinatum et vitiosum est, si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem, et non propter necessitatem sustentandi corporis, vel prolis educandae. Et hoc rationabiliter: nam delectationes quae sunt in praemissis actionibus non sunt fines actionum, sed magis e converso: natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus, ne animalia propter laborem ab istis actibus necessariis naturae desisterent; quod contingeret, nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo praeposterus et indicens, si operationes propter solas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

Adhuc: vita resurgentium ad consequendam perfectam beatitudinem ordinatur. Perfecta autem beatitudo et felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus; quae sunt delectationes ciborum et venereorum, ut in tertio (c. 27.) ostensum est. Non igitur oportet ponere in vita resurgentium hujusmodi delectationes esse.

Amplius: actus virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad finem. Si

igitur in statu futurae beatitudinis essent delectationes ciborum et venereorum quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quod in intentione eorum qui virtuosa agunt essent aliqualiter delectationes praedictae; quod rationem temperantiae excludit: est enim contra temperantiae rationem ut aliquis a delectationibus nunc abstineat ut postmodum eis frui magis possit. Redderetur igitur omnis castitas impudica, et omnis abstinentia gulosa. Si vero praedictae delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, ut oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt; hoc esse non potest; quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum. Praedictae autem delectationes non erunt propter alterum: non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturae, ut jam ostensum est. Relinquitur igitur quod erunt propter seipsas. Omne autem quod est hujusmodi, vel est beatitudo, vel pars beatitudinis. Oportet igitur, si delectationes praedictae in vita resurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant: quod esse non potest, ut ostensum est. Nullo igitur modo hujusmodi delectationes erunt in futura vita.

Praeterea: ridiculum videtur delectationes quaerere corporales, ubi quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi expectantur delectationes altissimae, in quibus cum angelis communicamus, quae erunt in Dei visione, quae nobis et angelis erit communis, ut in tertio (c. 51.) ostensum est. Nisi forte quis dicere velit beatitudinem angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum: quod est omnino absurdum.

Hinc est quod Dominus dicit (Matth. XXII. 30.), quod *in resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei.*

Per hoc autem excluditur error Judaeorum et Saracenorum, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc. Quos etiam quidam Christiani haeretici sunt secuti, qui ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in ipso spatio temporis dicunt, eos qui tunc resurrexerint, immoderatissime carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus, aut potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius credulitatis excedant. Nullo autem modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt, istos ista credentes Chiliastas appellant graeco vocabulo, quod verbum e verbo exprimentes, nos possumus Millenarios nuncupare, ut Agustinus dicit (vigesimo De civit. Dei).

Sunt autem quaedam quae huic opinioni suffragari videntur. Et primo quidem quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem; et tamen cibis et venereis uti potuit in illo statu, quum ante peccatum illi sit dictum (Gen. I. 28.): *Crescite et multiplicamini;* et iterum (Gen. II. 16.): *De omni ligno quod est in paradiso, comedes.*

Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse et bibisse; dicitur enim (Luc. XXIV. 43.), quod *quum manducasset coram discipulis, sumens reliquias dedit eis;* et (Act. X. 40. et 41.) dicit Petrus: *Hunc,* scilicet Jesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo; nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis.*

Sunt etiam quaedam auctoritates quae ciborum usum in hujusmodi statu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim (Isa. XXV. 6.): *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium medullatorum, vindemiae defecatae;* et quod intelligatur quantum ad statum resurgentium, patet ex hoc quod postea subditur: *Praecipitabit mortem in sempiternum, et*

auferet Dominus Deus omnem lacrimam ab omni facie. Dicitur etiam (Isa. LXV. 13.): *Ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitietis;* et quod hoc referendum sit ad statum futurae vitae, patet ex eo quod postea subditur: *Ecce ego creabo coelum novum, et terram novam,* etc. Dominus etiam dicit (Matth. XXVI. 29.): *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, quum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei,* et (Luc. XXII. 29.) dicit: *Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis, et bibatis super mensam meam in regno meo;* et (Apoc. XXII. 2.) etiam dicitur, quod *ex utraque parte fluminis,* quod erit in civitate beatorum, erit *lignum vitae afferens fructus duodecim;* et (XX. 4.) dicitur: *Vidi ..... animas decollatorum propter testamentum Jesu, et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis: celeri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni.* Ex quibus omnibus praedictorum haereticorum opinio confirmari videtur. Haec autem non difficile est solvere.

Quod enim primo objicitur de Adam, efficaciam non habet. Adam enim perfectionem quamdam habuit personalem, nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Institutus ergo fuit Adam in tali perfectione quae competebat principio totius humani generis; et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis, et per consequens quod cibis uteretur. Sed perfectio resurgentium erit, natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum jam completo; et ideo generatio locum non habebit, nec alimenti usus: propter quod et alia erit immortalitas et incorruptio resurgentium, et alia quae fuit in Adam. Resurgentes enim sic immortales erunt, et incorruptibiles, ut mori non possint, nec ex eorum corporibus aliquid resolvi; Adam autem sic fuit immortalis, ut posset non mori, si non peccaret, et posset mori, si peccaret; et ejus immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolveretur ab ejus corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus ejus perveniret.

De Christo autem dicendum est, quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandam suae resurrectionis veritatem: unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in praejacentem materiam. Haec autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

Auctoritates vero, quae ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur, spiritualiter intelligendae sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilium, ut animus noster ex his quae novit discat incognita amare; et secundum hunc modum delectatio quae est in contemplatione sapientiae, et assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum, per usum ciborum in sacra Scriptura consuevit designari, secundum illud (Prov. IX. 2.), quod de Sapientia dicitur: *Miscuit vinum, et proposuit mensam suam..... et insipientibus locuta est: Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis;* et (Eccli. XV. 3.) dicitur: *Cibabit illum Dominus pane vitae, et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potabit illum.* De ipsa etiam Sapientia dicitur (Prov. III. 18.): *Lignum vitae est his qui apprehenderint eam: et qui tenuerit eam, beatus.* Non igitur praedictae auctoritates cogunt dicere, quod resurgentes cibis utantur.

Hoc tamen quod propositum est de verbis Domini, quae habentur Matthaei XXVI., potest et aliter intelligi, ut referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit et bibit novum quidem vinum, id est novo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis de-

monstrationem: et dicit: *In regno Patris mei,* quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari incepit.

Quod vero in Apocalypsi dicitur de mille annis, et prima resurrectione martyrum, intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt, secundum illud Apostoli (Ephes. V. 14.): *Exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiae, in quo martyres regnant cum Christo, et alii sancti, tam in praesenti Ecclesia, quae regnum Dei dicitur, quam etiam in coelesti patria quantum ad animas: millenarius enim numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, id est figura solida, et radix ejus est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. Sic ergo manifestum fit quod resurgentes non vacabunt cibis, et potibus, neque venereis actibus.

Ex quo ultimo haberi potest, quod omnes occupationes activae vitae cessabunt, quae ordinari videntur ad usum ciborum, et venereorum, et ad alia quae sunt necessaria corruptibili vitae. Sola ergo occupatio contemplativae vitae in resurgentibus remanebit: propter quod (Luc. X. 42.), dicitur de Maria contemplante, quod *optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea.* Inde est etiam quod dicitur (Job VII. 9.): *Qui descenderit ad inferos, non ascenderet, nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus ejus:* in quibus verbis talem resurrectionem Job negat, qualem quidam posuerunt, dicentes quod post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet, ut scilicet aedificet domos, et alia hujusmodi exerceat officia.

CAPUT LXXXIV.

QUOD CORPORA RESURGENTIA ERUNT EJUSDEM NATURAE SICUT PRIUS.

Occasione autem praemissorum quidam circa conditiones resurgentium erraverunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes hujusmodi corpora ex contrariis composita non habere: quorum aliqui posuerunt, corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritum, moti ex eo quod Apostolus dicit (I. Corinth. XV. 44.): *Seminatur corpus animale, surget spirituale.* Alii vero ex eodem verbo sunt moti, ut dicerent, quod corpora nostra in resurrectione erunt subtilia, et aëri et ventis similia. Nam et spiritus aër dicitur, ut sic spiritualia aërea intelligantur. Alii vero dixerunt, quod in resurrectione animae resument corpora, non quidem terrena, sed coelestia, occasionem accipientes ex eo quod Apostolus dicit (I. Cor. XV. 40), de resurrectione loquens: *Sunt corpora coelestia, et corpora terrestria.* Quibus omnibus suffragari videtur quod Apostolus ibidem (50.) dicit, quod *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Et sic videtur quod corpora resurgentium non habebunt carnem, et sanguinem, et per consequens nec aliquos humores. Sed harum opinionum error manifeste apparet.

Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud Apostoli (Philipp. III. 21.): *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens: quia, ut dicitur (Luc. XXIV. 39.), post resurrectionem discipulis dixit: *Palpate, et videte quia spiritus carnem et*

ossa non habet, sicut me videtis habere. Ergo et alii homines resurgentes corpora palpabilia habebunt ex carnibus et ossibus composita.

Adhuc: anima unitur corpori sicut forma materiae. Omnis autem forma habet determinatam materiam: oportet enim esse proportionem actus et potentiae. Cum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habeat eamdem materiam secundum speciem. Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem, et ante; et sic oportet quod sit consistens ex carnibus, et ossibus, et aliis hujusmodi partibus.

Amplius: cum in diffinitione rerum naturalium, quae significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus, et ossibus, et hujusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget ejusdem speciei, sed dicetur homo tantum aequivoce.

Item: magis distat ab anima unius hominis corpus alterius speciei quam corpus humanum alterius hominis. Sed anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut in secundo (c. 83.) ostensum est. Multo igitur minus poterit in resurrectione uniri corpori alterius speciei.

Praeterea: ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes ejus essentiales sint eaedem numero. Si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus, et his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero.

Has autem omnes falsas opiniones manifestissime Job excludit dicens (XIX. 26.): *Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum: quem visurus sum ego ipse, et non alius.*

Habent autem et singulae praedictarum opinionum propria inconvenientia. Ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile. Non enim transeunt invicem, nisi quae in materia communicant. Spiritualium autem, et corporalium non potest esse communicatio in materia, cum substantiae spirituales sint omnino immateriales, ut in secundo (c. 49. et 50.) ostensum est. Impossibile est igitur quod corpus humanum transeat in substantiam spiritualem.

Item: si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum, aut transibit in ipsam spiritualem substantiam quae est anima, aut in aliquam aliam. Si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima; sicut et ante resurrectionem. Non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quod ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura; quod est omnino impossibile, quia quaelibet substantia spiritualis est per se subsistens.

Similiter etiam impossibile est quod corpus hominis resurgentis sit quasi aëreum, et ventis simile. Oportet enim corpus hominis et cujuslibet animalis habere determinatam figuram in toto et in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram oportet quod sit in se terminabile, quia figura est quae termino, vel terminis comprehenditur; aër autem non est in se terminabilis, sed solum termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quod corpus hominis resurgentis sit aëreum, vel ventis simile.

Praeterea: corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum, quia sine tactu nullum est animal: oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo. Corpus autem aëreum non potest esse tactivum, sicut nec aliquod corpus simplex, quum oporteat corpus per quod fit tactus esse medium inter qua-

litates tangibiles, ut sit quodammodo in potentia ad eas, ut Philosophus probat in secundo De anima (t. c. 111. et infra). Impossibile est igitur quod corpus hominis resurgentis sit aëreum, et simile ventis.

Ex quo etiam apparet quod non poterit esse corpus coeleste. Oportet enim corpus hominis et cujuslibet animalis esse susceptivum tangibilium qualitatum, ut jam dictum est. Hoc autem corpori coelesti non potest convenire, quia non est neque calidum, neque frigidum, neque humidum, neque siccum, neque aliquid hujusmodi vel actu, vel potentia, ut probatur in primo De coel. (t. c. 13.). Corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus coeleste.

Adhuc: corpora coelestia sunt incorruptibilia, et ita transmutari non possunt a sua naturali dispositione. Naturaliter autem eis debetur figura sphaerica, ut probatur in secundo De coelo et mundo (t. c. 2.). Non est igitur possibile quod accipiant figuram quae naturaliter humano corpori debetur. Impossibile est igitur quod corpora resurgentium sint de natura coelestium corporum.

CAPUT LXXXV.

QUOD CORPORA RESURGENTIUM ERUNT ALTERIUS DISPOSITIONIS QUAM ANTE.

Quamvis autem corpora resurgentium sint futura ejusdem speciei cujus nunc sunt corpora nostra, tamen aliam dispositionem habebunt.

Et primo quidem quantum ad hoc quod omnia resurgentium corpora, tam bonorum quam malorum, incorruptibilia erunt: cujus quidem ratio triplex est.

Una quidem sumitur ex fine resurrectionis. Ad hoc enim resurgent tam boni, quam mali, ut etiam in propriis corporibus praemium consequantur, vel poenam pro his quae gesserunt dum vixerunt in corpore. Praemium autem bonorum, quod est felicitas, erit perpetuum: similiter etiam peccato mortali debetur poena perpetua: quorum utrumque patet ex his quae in tertio (c. 144.) determinata sunt. Oportet igitur quod utrinque corpus incorruptibile recipiatur.

Alia ratio potest sumi a causa formali resurgentium, quae est anima. Dictum est enim supra (c. 79.) quod, ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, iterato per resurrectionem corpus resumet. Quia igitur in hoc perfectioni animae providetur quod corpus recipiat, conveniens erit ut corpus, secundum quod competit animae, disponatur. Est autem anima incorruptibilis: unde et corpus ei incorruptibile reddetur.

Tertia vero ratio sumi potest ex causa activa resurrectionis. Deus enim, qui corpora jam corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus praestare poterit, ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur. In cujus rei exemplum etiam corpora corruptibilia, cum voluit, a corruptione servavit illaesa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus quod nunc corruptibile est, incorruptibile divina virtute reddetur, ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur quantum ad hoc quod ipsum vivificet; nec talis communicatio vitae a quocumque alio poterit impediri: unde et Apostolus dicit (I. Corinth. XV. 53.): *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Non igitur per hoc homo

resurgens immortalis erit, quod aliud corpus incorruptibile resumat, ut praedictae opiniones posuerunt; sed quia hoc ipsum quod nunc est corruptibile, incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt,* quod in statu resurgentium corruptio tolletur carnis et sanguinis, substantia tamen carnis et sanguinis remanente: unde subjungit: *Neque corruptio incorruptelam possidebit.*

CAPUT LXXXVI.

DE QUALITATE CORPORUM GLORIFICATORUM.

(IV. Sent. dist. 44. quaest. II.).

Quamvis autem, merito Christi, defectus naturae in resurrectione tollatur ab omnibus communiter tam bonis, quam malis, remanebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quae personaliter utrisque conveniunt. Est autem de ratione naturae quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans, et in esse conservans; sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinae visionis elevari, vel ab ordine hujusmodi gloriae propter culpam excludi. Disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecentiam animae, ut scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante, eo quod materia corporis humani, divina virtute, animae humanae quantum ad hoc subjicietur omnino; sed ex claritate et virtute animae ad divinam visionem elevatae corpus sibi unitum aliquid amplius consequetur. Erit enim totaliter subjectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, et passiones, et motus, et corporeas qualitates. Sicut igitur anima divina visione fruens, quadam spirituali claritate replebitur, ita per quamdam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur: unde dicit Apostolus (I. Cor. XV. 43.): *Seminatur* corpus *in ignobilitate, surget in gloria:* quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum, secundum illud (Matth. XIII. 43.): *Fulgebunt justi sicut sol in regno Patris mei.*

Anima etiam quae divina visione fruetur, ultimo fini conjuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum: et quia ex desiderio animae movetur corpus, consequens erit quod corpus omnino spiritui ad motum obediet: unde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia: et hoc est quod Apostolus dicit ibidem: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Infirmitatem enim experimur in corpore, quia invalidum invenitur ad satisfaciendum desiderio animae in motibus et actionibus, quas anima imperat: quae infirmitas totaliter tunc tolletur virtute redundante in corpus ex anima Deo conjuncta: propter quod etiam (Sapient. III. 7.), dicitur de justis, quod *tamquam scintillae in arundineto discurrent:* non quod motus sit in eis propter necessitatem, quum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem.

Sicut autem anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem, ita etiam ejus desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali; quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam proportionaliter animae immune erit ab omni malo et quantum ad actum, et quantum ad potentiam.

Quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus; quantum ad potentiam vero, quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum, et propter hoc impassibilia erunt; quae tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quae est de ratione sensus: utentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quae statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impassibilitatem ostendendam Apostolus dicit: *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione.*

Rursus: anima Deo fruens, ipsi perfectissime adhaerebit, et ejus bonitatem participabit in summo secundum modum suum. Sic igitur et corpus perfecte subdetur animae, et ejus proprietates participabit quantum possibile est in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, et in omnimoda perfectione naturae. Tanto enim aliquid perfectius est in natura, quanto ejus materia perfectius subditur formae, et propter hoc dicit Apostolus: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Spirituale quidem corpus resurgentis erit, non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aër, aut ventus; sed quia erit omnino subjectum spiritui; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subjacet, et alimonia indiget.

Patet igitur ex praedictis quod sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum coelestium, ut Deum per essentiam videat, sicut in tertio (c. 51.) est ostensum; ita ejus corpus sublimabitur ad proprietates coelestium corporum, in quantum erit clarum, impassibile, absque difficultate et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum: et sic propter hoc Apostolus dicit resurgentium corpora esse coelestia, non quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam. Unde cum dixisset, quod sunt corpora coelestia, et sunt terrestria corpora, subjungit, quod alia est coelestium gloria, alia terrestrium. Sicut autem gloria, in quam humana anima sublevatur, excedit naturalem virtutem coelestium spirituum, ut in tertio (c. 53.) ostensum est; ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem coelestium corporum, ut sit major claritas, impassibilitas firmior, agilitas et dignitas naturae perfectior.

CAPUT LXXXVII.

DE LOCO CORPORUM GLORIFICATORUM.

Quia vero locus debet proportionari locato, consequens est quod, cum corpora resurgentium proprietatem coelestium corporum consequantur, etiam in coelis locum habeant, vel magis super omnes coelos, ut simul cum Christo sint, cujus virtute ad hanc gloriam perducentur: de quo dicit Apostolus (Ephes. IV. 10.): *Qui ascendit super omnes coelos, ut adimpleret omnia.*

Frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit corpus hominis, quum sit terrenum et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa levia elevari. Manifestum est enim quod ex virtute animae est quod corpus ab anima perfectum elementorum inclinationes non sequatur. Ipsa enim anima sua virtute etiam continet corpus quamdiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum dissolvatur; et virtute etiam animae motiva corpus in altum elevatur, et tanto amplius, quanto virtus motiva fortior fuerit. Manifestum est autem quod tunc anima perfectae virtutis erit quando Deo per

visionem conjungetur. Non igitur debet grave videri, si tunc virtute animae corpus et ab omni corruptione servetur immune, et supra quaecumque corpora elevetur.

Neque etiam huic promissioni divinae impossibilitatem affert, quod corpora coelestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora subleventur, quia a virtute divina hoc fiet, ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint; cujus rei indicium in corpore Christi praecessit, dum ad discipulos januis clausis intravit.

CAPUT LXXXVIII.

DE SEXU ET AETATE RESURGENTIUM.

(IV. Sent. dist. 44.).

Non est tamen aestimandum quod in corporibus resurgentium desit sexus femineus, ut aliqui putaverunt; quia, cum per resurrectionem sint reparandi defectus naturae, nihil eorum quae ad perfectionem naturae pertinent a corporibus resurgentium auferetur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quae generationi deserviunt tam in maribus, quam in feminis. Resurgent ergo membra hujusmodi in utrisque.

Neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut supra (c. 83.) ostensum est; quia, si propter hoc membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quae nutrimento deserviunt in resurgentibus essent, quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. Erunt igitur omnia membra hujusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituendam: unde frustra non erunt.

Similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectioni resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta; et ipsa etiam naturae distinctio in omnibus perfectionem naturae demonstrabit, et divinam sapientiam omnino cum quodam ordine disponentem commendabit.

Nec etiam cogit ad hoc verbum Apostoli quod dicit (Ephes. IV. 13.): *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Non enim hoc ideo dictum est quod quilibet in illo occursu quo resurgentes exibunt obviam Christo in aëra, sit sexum virilem habiturus; sed ad designandam perfectionem Ecclesiae, et virtutem: tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens, ut ex praecedentibus et sequentibus patet. In aetate autem Christi, quae est aetas juvenilis, oportet omnes resurgere propter perfectionem naturae, quae in hac sola aetate consistit: puerilis enim aetas nondum perfectionem naturae consecuta est per augmentum; senilis vero aetas jam ab ea recessit propter decrementum.

CAPUT LXXXIX.

DE QUALITATE CORPORUM RESURGENTIUM IN DAMNATIS.

(Ubi supra).

Ex his autem rationabiliter considerare possumus, qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis. Oportet enim illa corpora animabus damnandorum proportionata esse. Animae autem malorum naturam quidem bonam habent, utpote a Deo creatam; sed voluntatem habebunt inordinatam, et a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturae est, integra reparabuntur, quia videlicet in aetate perfecta resurgent absque omni diminutione membrorum, et absque omni defectu et corruptione, quem error naturae, aut infirmitas introduxit. Unde Apostolus dicit (I. Cor. XV. 52.): *Mortui resurgent incorrupti;* quod manifestum est de omnibus debere intelligi, tam bonis, quam malis, ex his quae praecedunt et sequuntur in littera. Quia vero anima eorum erit secundum voluntatem a Deo aversa, et fine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subjecta, sed magis eorum anima per effectum erit carnalis. Nec ipsa corpora erunt agilia, quasi sine difficultate animae obedientia; sed magis erunt ponderosa, et gravia, et quodammodo animae importabilia, sicut et ipsae animae per inobedientiam a Deo sunt aversae. Remanebunt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis; ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem; sicut et ipsorum animae torquebuntur a naturali desiderio beatitudinis frustrato. Erunt etiam eorum corpora opaca, et tenebrosa, sicut et eorum animae a lumine divinae cognitionis erunt alienae; et hoc est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XV. 51.), quod *omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur:* soli enim boni immutabuntur ad gloriam; malorum vero corpora absque gloria resurgent.

Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia, cum omnis passio magis facta abjiciat a substantia: videmus enim quod si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur; dolor etiam si sit nimis intensus, anima a corpore separatur. Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiae de forma in formam. Corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis, neque in malis, quia in utriusque totaliter perficierur ab anima quantum ad esse naturae: ita ut jam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animae totaliter subjiciente: unde et potentia quae est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animae, ne possit in actum alterius formae reduci. Sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animae totaliter subjecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium: affligentur enim ab igne corporeo, in quantum qualitas ignis propter sui excellentiam contrariatur aequalitati complexionis, et harmoniae, quae est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit; non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare, quum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere.

Sicut autem corpora beatorum propter innovationem gloriae supra coelestia corpora elevabuntur, ita et locus infimus, et tenebrosus, et poenalis proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum: unde et (Ps. LIV. 16.) dicitur: *Veniat mors super eos, et descendant in infernum viventes;* et (Apocal. XX. 9. et 10.) dicitur, quod *diabolus qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis, et sulphuris: ubi et bestia, et pseudoprophetae cruciabantur die ac nocte in saecula saeculorum.*

CAPUT XC.

QUOMODO SUBSTANTIAE INCORPOREAE PATIANTUR AB IGNE CORPOREO.

Sed potest venire in dubium, quomodo diabolus, qui incorporeus est, et animae damnatorum ante resurrectionem ab igne corporali possint pati, a quo patientur in inferno corpora damnatorum, sicut et Dominus dicit (Matth. XXV. 41.): *Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.*

Non igitur sic aestimandum est quod substantiae incorporeae ab igne corporeo pati possint, quod earum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne; substantiae enim incorporeae non habent naturam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari; neque etiam formarum sensibilium susceptivae sunt, nisi intelligibiliter; talis autem susceptio non est poenalis, sed magis perfectiva et delectabilis. Neque etiam potest dici, quod patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicujus contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur; quia substantiae incorporeae organa sensuum non habent, neque potentiis sensitivis utuntur. Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cujusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae, sicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam; vel etiam absque hoc quod sit ejus forma, sicut necromantici virtute daemonum spiritus alligant imaginibus, aut hujusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt; et hoc ipsum est eis in afflictionem quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam.

Est etiam conveniens quod damnati spiritus poenis corporalibus puniantur. Omne enim peccatum rationalis creaturae ex hoc est quod Deo obediendo non subditur. Poena autem proportionaliter debet culpae respondere, ut voluntas per poenam in contrario ejus affligatur quod diligendo peccavit. Est igitur conveniens poena naturae rationali peccanti ut rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur.

Item: peccato quod in Deum committitur non solum poena damni, sed etiam poena sensus debetur, ut in tertio (c. 145.) ostensum est: poena enim sensus respondet culpae quantum ad conversionem inordinatam ad commutabilem bonum, sicut poena damni respondet culpae quantum ad aversionem ab incommutabili bono. Creatura autem rationalis, et praecipue humana anima, peccat, inordinate se ad corporalia convertendo. Ergo conveniens poena est ut per corporalia affligatur.

Praeterea: si poena afflictiva peccato debetur, quam dicimus poenam sensus, in ut tertio (ibid.) ostensum est, oportet quod ex illo haec poenae prove-

niat quod potest afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert, nisi in quantum est contrarium voluntati. Non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturae quod spirituali substantiae conjungatur, quin immo hoc est delectabile ei, et ad ejus perfectionem pertinens: est enim conjunctio similis ad simile, et intelligibilis ad intellectum; nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. Est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiae ut corpori subdatur, a quo secundum ordinem suae naturae libera esse debet. Conveniens igitur est ut substantia spiritualis per corporalia puniatur.

Hinc etiam apparet quod, licet corporalia, quae de praemiis beatorum in Scripturis leguntur, spiritualiter intelliguntur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum; quaedam tamen corporalia quae Scriptura peccantibus comminatur in poenam, corporaliter sunt intelligenda, et quasi proprie dicta. Non enim est conveniens quod natura superior per usum inferioris praemietur, sed magis per hoc quod superiori conjungitur; punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur. Nihil tamen prohibet quaedam etiam quae de damnatorum poenis in Scripturis dicta corporaliter leguntur, spiritualiter accipi, et velut per similitudinem dicta: sicut dicitur (Isa. LXVI. 24.): *Vermis eorum non morietur:* potest enim per vermem intelligi conscientiae remorsus, quo etiam impii torquebuntur. Non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum, quae incorruptibilia erunt. Fletus etiam et stridor dentium in spiritualibus substantiis non nisi metaphorice intelligi possunt; quamvis in corporibus damnatorum post resurrectionem nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrimarum deductio, quia ab illis corporibus nulla resolutio fieri potest; sed solum dolor cordis, conturbatio oculorum et capitis, prout in fletibus esse solet.

CAPUT XCI.

QUOD ANIMAE STATIM POST SEPARATIONEM A CORPORE POENAM VEL PRAEMIUM CONSEQUUNTUR.

Ex his autem accipere possumus quod statim post mortem animae hominum recipiunt pro meritis vel poenam, vel praemium. Sunt enim animae separate susceptibiles poenarum non solum spiritualium, sed etiam corporalium, ut ostensum est (c. praec.). Quod autem sint susceptibiles gloriae, manifestum est ex his quae in tertio sunt tractata.

Ex hoc enim quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinae; ad quam dum esset conjuncta corruptibili corpori pervenire non poterat. In visione autem Dei, ultima hominis beatitudo consistit, quae est virtutis praemium. Nulla autem ratio esset quare differretur poena, et praemium, ex quo utriusque anima particeps esse potest. Statim igitur cum anima separatur a corpore, praemium vel poenam recipit pro his quae in corpore gessit.

Adhuc: in vita ista est status merendi, vel demerendi: unde comparatur militiae, et diebus mercenarii, ut patet (Job VII. 1.): *Militia est vita hominis super terram: et sicut mercenarii dies ejus.* Sed post statum militiae, et laborem mercenarii, statim debetur praemium vel poena, bene vel male certantibus: unde et (Levit. XIX. 13.) dicitur: *Non morabitur opus mercenarii tui*

apud te usque mane; Dominus etiam dicit (Joël. III. 4.): *Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum.* Statim igitur post mortem, animae vel praemium consequuntur vel poenam.

Amplius: secundum ordinem culpae, et meriti convenienter est ordo in poena, et praemio. Meritum autem, et culpa non competit corpori nisi per animam: nihil enim habet rationem meriti, vel demeriti, nisi in quantum est voluntarium. Igitur tam praemium, quam poena convenienter ab anima derivatur ad corpus; non autem animae convenit propter corpus. Nulla igitur ratio est quare in punitione, vel praemiatione animarum exspectetur resumptio corporum; quin magis conveniens videtur ut animae, in quibus per prius fuit culpa et meritum, prius etiam puniantur, vel praemientur.

Item: eadem Dei providentia creaturis rationalibus praemia debentur, et poenae, quae rebus naturalibus perfectiones eis debitae adhibentur. Sic est autem in rebus naturalibus quod unumquodque statim recipit perfectionem cujus est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. Quum igitur animae statim quum fuerint separatae a corpore sint capaces et gloriae, et poenae, statim utrumque recipient: nec differtur vel bonorum praemium, vel malorum poena quousque animae corpora reassumant.

Considerandum tamen est, quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest, ne animae statim a corpore absolutae ultimam mercedem recipiant, quae in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest, nisi totaliter fuerit depurata; cum illa visio totam facultatem naturalem creaturae excedat: unde (Sap. VII. 25.) dicitur de Sapientia, quod *nihil inquinatum in illam incurrit;* et (Isa. XXXV. 8.) dicitur: *Non pertransibit per eam pollutus.* Polluitur autem anima per peccatum in quantum rebus inferioribus inordinate conjungitur: a qua quidem pollutione purificatur in hac vita per poenitentiam, et alia sacramenta, ut supra dictum est. Quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor poenae, vel propter negligentiam aliquam, aut occupationem, aut etiam quia debitor poenae morte praevenitur: nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a praemio; quia haec absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur caritas, cui praemium vitae aeternae debetur, ut apparet ex his quae in tertio dicta sunt. Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale praemium consequantur. Purgatio autem haec fit per poenas, sicut etiam in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si poenam quam hic pro peccatis non implent, non sustineant in futuro. Retardantur igitur animae bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo a praemii consecutione, quousque poenas purgatorias sustineant. Et haec est ratio quare purgatorium ponimus.

Huic autem positioni suffragatur dictum Apostoli (I. Corinth. III. 15.): *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiae universalis, quae pro defunctis orat: quae quidem oratio inutilis esset, si purgatorium post mortem non ponatur: non enim orat Ecclesia pro his qui jam sunt in termino boni vel mali; sed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

Quod autem, statim post mortem, animae consequantur poenam vel praemium, si impedimentum non sit, auctoritatibus Scripturae confirmatur. Dicitur enim (Job XXI. 13.) de malis: *Ducunt in bonis dies suos, et in puncto*

ad inferna descendunt; et (Luc. XVI. 22.): *Mortuus est dives, et sepultus est in inferno.* Infernus autem est locus ubi animae puniuntur. Similiter etiam et de bonis patet. Ut enim habetur (Luc. XXIII. 43.), Dominus in cruce pendens latroni dixit: *Hodie mecum eris in paradiso.* Per paradisum autem intelligitur praemium quod repromittitur bonis, secundum illud (Apocal. II. 7.): *Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in paradiso Dei mei.*

Dicunt autem quidam, quod per paradisum non intelligitur ultima remuneratio, quae erit in coelis, secundum illud (Matth. V. 12.): *Gaudete, et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis;* sed aliqualis remuneratio quae erit in terra. Nam paradisus locus quidam terrenus esse videtur, ex hoc quod dicitur (Gen. II. 8.), quod *plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis, in quo posuit hominem quem formaverat.*

Sed si quis recte verba sacrae Scripturae consideret, inveniet quod ipsa finalis retributio, quae in coelis promittitur sanctis, statim post hanc vitam datur. Apostolus enim (II. Corinth. IV. 17. et 18.), cum de finali gloria locutus fuisset, dicens, quod id *quod in praesenti est tribulationis nostrae momentaneum, et leve, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis ea quae videntur, sed ea quae non videntur: quae enim videntur, temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna:* quae manifestum est de finali gloria dici, quae est in coelis; ut ostenderet quando, et qualiter haec gloria habeatur, subjunxit capitulo sequenti: *Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, sed aeternam in coelis;* per quod manifeste dat intelligere quod, dissoluto corpore, anima ad aeternam, et coelestem mansionem perducitur, quae nihil aliud est quam fruitio divinitatis, sicut angeli fruuntur in coelis.

Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse, quod statim dissoluto corpore domum aeternam habeamus in coelis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re, manifeste hoc est contra intentionem Apostoli; quia etiam, dum hic vivimus, habituri sumus coelestem mansionem secundum praedestinationem divinam, et jam eam habemus in spe, secundum illud (Rom. VIII. 24.): *Spe enim salvi facti sumus.* Frustra igitur addidit: *Si terrena domus nostra hujus habitationis dissolvatur;* suffecisset enim dicere: *Scimus quod aedificationem habemus ex Deo,* etc. Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur: *Scientes quoniam, dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum.* Frustra autem vellemus peregrinari a corpore, scilicet separari, nisi statim essemus praesentes ad Dominum. Non autem sumus praesentes nisi quando videmus per speciem: quamdiu enim ambulamus per fidem, et non per speciem, peregrinamur a Domino, ut ibidem dicitur. Statim igitur quum anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt; quod est ultima beatitudo, ut in tertio ostensum est. Hoc autem idem ostendunt et verba ejusdem Apostoli (Philipp. I. 23.): *Desiderium habens dissolvi, et cum Christo esse.* Christus autem in coelis est. Sperabat igitur Apostolus statim post corporis dissolutionem se perventurum ad coelum.

Per hoc autem excluditur error quorumdam Graecorum (teste S. Cyrillo in epist. ad Aug. de mirac. Jeros. inter opp. S. Aug. 206.), qui purgatorium negant, et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad coelum ascendere, neque in infernum demergi.

CAPUT XCII.

QUOD ANIMAE SANCTORUM HABENT POST MORTEM VOLUNTATEM IMMUTABILEM IN BONO.

Ex his autem apparet quod animae, statim quum a corpore fuerint separatae, immobiles secundum voluntatem redduntur, ut scilicet ulterius voluntas hominis mutari non possit neque de bono in malum, neque de malo in bonum.

Quamdiu enim anima de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnae et militiae: oportet enim ut sollicite resistat malo, ne ab ipso vincatur, vel conetur ut ab eo liberetur. Sed statim quum anima a corpore separatur, non erit in statu militiae vel pugnae, sed recipiendi praemium vel poenam pro eo quod legitime, vel illegitime certavit: ostensum est enim (c. praec.) quod statim vel praemium, vel poenam consequitur. Non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest.

Item: ostensum est in tertio (c. 51. et 52.) quod beatitudo quae in Dei visione consistit, perpetua est: et similiter in eodem (c. 144.) ostensum est, quod pro peccato mortali debetur poena aeterna. Sed anima beata esse non potest, si voluntas ejus recta non fuerit: desinit enim esse recta per hoc quod a fine avertitur, et recta est per hoc quod fine fruitur. Non potest autem simul esse quod a fine avertatur, et fine fruatur. Oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata esse perpetuam, ut non possit transmutari de bono in malum.

Amplius: naturaliter creatura rationalis appetit esse beata; unde non potest velle non esse beata; potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam; et hoc quidem contingit, quia id in quo vera beatitudo est, non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quo voluntas inordinata deflectitur sicut in finem; puta, qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus, aestimat eas ut optimum, quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui jam beati sunt apprehendunt id in quo vere beatitudo est, sub ratione beatitudinis, et ultimi finis; alias in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicumque igitur beati sunt voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non possunt igitur perversam voluntatem habere.

Item: cuicumque sufficit id quod habet, non quaerit aliud extra ipsum. Sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo; alias non impleretur ejus desiderium. Ergo quicumque est beatus nihil aliud quaerit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. Nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. Nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum.

Praeterea: peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus: nihil enim volumus nisi bonum verum, vel apparens: propter quod dicitur (Proverb. XIV. 22.): *Errant qui operantur malum;* et Philosophus (tertio Ethicor. c. 3.) dicit quod omnis malus est ignorans. Sed anima, quae est vere beata, nullo modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia videat quae pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam vo-

luntatem habere, praecipue cum illa Dei visio semper sit in actu, ut in tertio est ostensum.

Adhuc: intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat, in qua resolutione jam facta scientia de conclusionibus habetur, quae falsa esse non potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis. Quamdiu igitur finem ultimum non consequitur voluntas nostra, potest perverti, non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod est propter seipsum desiderabile, sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota.

Amplius: bonum, in quantum hujusmodi, diligibile est. Quod igitur apprehenditur ut optimum, est maxime diligibile. Sed substantia rationalis beata videns Deum apprehendit ipsum ut optimum. Ergo maxime ipsum diligit. Hoc autem habet ratio amoris quod voluntates se amantium sint conformes. Voluntates igitur beatorum sunt maxime conformes Deo, qui facit rectitudinem voluntatis, cum divina voluntas sit prima regula omnium voluntatum. Voluntates igitur Deum videntium non possunt fieri perversae.

Item: quamdiu aliquid est natum moveri ad alterum, nondum habet ultimum finem. Si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in ultimo fine, quod est contra beatitudinis rationem. Manifestum est igitur quod animae quae statim post mortem fiunt beatae redduntur immutabiles secundum voluntatem.

CAPUT XCIII.

QUOD ANIMAE MALORUM HABENT POST MORTEM VOLUNTATEM IMMUTABILEM IN MALO.

Similiter etiam et animae quae statim post mortem efficiuntur in poenis miserae, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

Ostensum est enim in tertio (c. 145.), quod peccato mortali debetur poena perpetua animarum. Non autem esset perpetua poena animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius: quia iniquum esset quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum.

Praeterea: ipsa inordinatio voluntatis quaedam poena est, et maxime afflictiva, quia in quantum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quae recte fiunt; et damnatis displicebit quod voluntas Dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. Igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

Adhuc: voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quae in tertio (c. 157. et 158.) dicta sunt. Sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animae damnatae in melius mutare voluntatem.

Praeterea: sicut boni in carne viventes omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed animae separatae bonorum immobiliter inhaerebunt fini, quem in hac vita sibi praestituerunt, scilicet Deo. Ergo et animae malorum immobiliter inhaerebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

CAPUT XCIV.

DE IMMUTABILITATE VOLUNTATIS IN ANIMABUS IN PURGATORIO DETENTIS.

Sed quia quaedam animae sunt quae statim post separationem ad beatitudinem non perveniunt, nec tamen sunt damnatae, sicut illae quae secum aliquid purgabile deferunt, ut dictum est (c. 91.), ostendendum est quod nec etiam hujusmodi animae, postquam fuerint a corpore separatae, possunt secundum voluntatem mutari. Beatorum enim, et damnatorum animae habent immobilem voluntatem ex fine cui adhaeserunt, ut ex dictis patet. Sed animae quae secum aliquid purgabile deferunt, in fine non discrepant ab animabus beatis: decedunt enim cum caritate, per quam inhaeremus Deo ut fini. Ergo etiam ipsaemet immobilem voluntatem habebunt.

CAPUT XCV.

DE CAUSA IMMUTABILITATIS COMMUNITER IN OMNIBUS ANIMABUS POST SEPARATIONEM A CORPORE.

Quod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

Finis enim, ut dictum est (c. 92.), se habet in appetitivis, sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret ex corruptione naturae proveniret: unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae. Non tamen qui errant circa principia revocari possunt per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones: et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa finem; quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis, et hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat; sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis, et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit: unde Philosophus dicit in primo Ethic. (c. 8.) quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio ista per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas ejus quantum ad desiderium finis illius. Hujusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quamdiu est anima corpori conjuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione, quae cito transit: unde et desiderium finis de facili removetur, ut in contingentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicujus boni, vel mali per aliquem habitum; et ista dispositio non de facili tollitur: unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet: et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest. Sic igitur manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur: unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima

autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata: dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis: quum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso exsistens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas, vel malitia voluntatis; quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult; male autem quaecumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eumdem ultimum finem.

Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem, et miseriam fugimus in communi; ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobibiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem: quia sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispósitio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis. Substantiae autem separatae, scilicet angeli, propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur ultimae perfectioni, quam animae: quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusionem, sicut animae; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire; et ideo statim quod debito fini, vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanserunt.

Non est tamen aestimandum quod animae, postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis ammittant, sed in ea perseverant: quia, ut supra (c. 86.) dictum est, corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae; non autem animae immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseverabunt.

CAPUT XCVI.

DE FINALI JUDICIO.

(IV. Sent. dist. 7. quaest. I. art. 1.).

Ex praemissis igitur apparet, quod duplex est retributio pro iis quae homo in vita gessit: una secundum animam, quam aliquis percipit statim cum anima fuerit a corpore separata; alia vero retributio erit in resumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia, et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument, et ignobilia. Et prima quidem retributio sigillatim fit singulis, secundum quod divisim singuli moriuntur; secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autem retributio qua diversa redduntur secundum diversitatem meritorum judicium requirit. Necesse est ergo duplex esse judicium: unum quo divisim singulis quantum ad animam redditur poena vel praemium; aliud autem est commune, secundum quod quantum ad animam, et corpus reddetur omnibus

simul quod meruerunt. Et quia Christus sua humanitate, secundum quam passus est, et resurrexit, nobis et resurrectionem, et vitam aeternam promeruit, sibi competit illud commune judicium quo resurgentes vel praemiantur, vel puniuntur: propterea de eo dicitur (Joann. V. 27.): *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.*

Oportet autem judicium proportionale esse his de quibus judicatur; et quia finale judicium erit de praemio, vel poena visibilium corporum, conveniens est ut illud judicium visibiliter agatur: unde etiam Christus in forma humanitatis judicabit, quam omnes possunt videre tam boni, quam mali. Visio autem Divinitatis ejus beatos facit, ut in tertio (c. 51.) ostensum est: unde a solis bonis videri poterit. Judicium autem animarum, quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

Licet autem Christus in illo finali judicio auctoritatem habeat judicandi, judicabunt tamen simul cum illo, velut judicis assessores, qui ei prae ceteris adhaeserunt, scilicet Apostoli: quibus dictum est (Matth. XIX. 28.): *Vos, qui secuti estis me ..... sedebitis super sedes, judicantes duodecim tribus Israël:* quae promissio etiam ad illos extenditur qui Apostolorum vestigia imitantur.

CAPUT XCVII.

DE STATU MUNDI POST JUDICIUM.

Peracto igitur finali judicio, natura humana totaliter in suo termino constituetur. Quia vero omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem, ut in tertio (c. 81.) est ostensum, tunc etiam totius creaturae corporeae conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt: et quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporali tolletur generationis et corruptionis status: et hoc est quod dicit Apostolus (Rom. VIII. 21.) quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Generatio autem, et corruptio quae est in inferioribus corporibus, ex motu coeli causatur. Ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio, et corruptio, oportet quod etiam motus coeli cesset: et propter hoc dicitur (Apocal. X.), quod tempus amplius non erit. Non debet autem impossibile videri quod motus coeli cesset: non enim motus coeli sic est naturalis sicut motus gravium, et levium, ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum; sed dicitur naturalis in quantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum. Principium autem illius motus est aliquis intellectus, ut in tertio (c. 23.) ostensum est. Movetur igitur coelum sicut ea quae a voluntate moventur: voluntas autem movet propter finem. Finis autem motus coeli non potest esse ipsum moveri; motus enim, quum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. Nec potest dici, quod finis coelestis motus sit ut corpus coeleste reducatur secundum *ubi* de potentia in actum: quia haec potentia nunquam potest tota in actum reduci: quia, dum corpus coeleste est actu in uno *ubi*, est in potentia ad aliud, sicut est de potentia materiae primae respectu formarum. Sicut igitur finis naturae in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt; ita finis motus coelestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia, et corruptibilia quae causantur per motum coeli,

ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut in tertio (c. 81.) ostensum est. Motus igitur coeli praecipue est propter generationem hominum: in hoc enim maximam divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a Deo, ut in secundo (c. 87.) ostensum est. Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum, quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconveniens sequitur, si certo numero hominum completo, ponamus motum coeli desistere.

Cessante tamen motu coeli, et generatione, et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit ex immobilitate divinae bonitatis: creavit enim res ut essent: unde esse rerum quae aptitudinem habent ad perpetuitatem in perpetuum remanebit. Habent autem naturam ut sint perpetua secundum totum et partem corpora coelestia; elementa vero secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partem corruptibilia sunt; homines vero secundum partem, licet non secundum totum: nam anima rationalis incorruptibilis est, compositum autem corruptibile. Haec igitur secundum substantiam remanebunt in ultimo illo statu mundi quae quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest; alia vero animalia, et plantae, et corpora mixta, quae totaliter sunt corruptibilia et secundum totum, et partem, nullo modo in ipso incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit (I. Corinth. VII. 31.): *Praeterit figura hujus mundi:* quia haec species mundi quae nunc est, cessabit, substantia vero remanebit. Sic etiam intelligitur quod dicitur (Job XIV. 12.): *Homo quum dormierit non resurget, donec atteratur coelum,* id est donec ista dispositio coeli cesset, qua movetur, et in aliis motum causat.

Quia vero inter alia elementa maxime activum est ignis, et corruptibilium consumptivum, consumptio eorum quae in futuro statu remanere non debent, convenientissime fiet per ignem: et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum: et hoc est quod dicitur (II. Petr. III. 7.): *Coeli qui nunc sunt, et terra, eodem verbo repositi, sunt igni reservati in diem judicii:* ut per coelos non ipsum firmamentum intelligamus, in quo sunt sidera sive fixa, sive errantia; sed istos coelos aëreos terrae vicinos.

Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum, homines autem non solum a corruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, ut ex dictis (c. 86.) patet; oportebit quod etiam creatura corporalis quamdam claritatis gloriam suo modo consequatur: et hinc est quod dicitur (Apocal. XXI. 1.): *Vidi coelum novum, et terram novam;* et (Isa. LXV. 17. et 18.): *Ego creabo coelos novos, et terram novam; et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor; sed gaudebitis, et exsultabitis usque in sempiternum.* Amen.

FINIS.

INDEX CAPITULORUM

LIBER PRIMUS.

I. *Prooemium.* Quod sit officium sapientis. *Pag.* 1
II. Quae sit auctoris intentio 2
III. Quod in his quae de Deo confitemur, duplex est veritatis modus 3
IV. Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur 4
V. Quod ea, quae ratione investigari non possunt, convenienter fide tenenda proponuntur 6
VI. Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis, quamvis supra rationem sint 7
VII. Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis 8
VIII. Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam 9
IX. Ordo et modus procedendi in hoc opere . . . . *ibid.*
X. De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest, cum sit per se notum 10
XI. Reprobatio praemissae opinionis et solutio rationum praemissarum 11
XII. De opinione dicentium quod Deum esse sola fide tenetur, et demonstrari non potest 12
XIII. Rationes ad probandum Deum esse 13
XIV. Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis. 18
XV. Quod Deus est aeternus 19
XVI. Quod in Deo non sit potentia passiva 20
XVII. Quod Deus non est materia 21
XVIII. Quod in Deo nulla sit compositio *ibid.*
XIX. Quod in Deo nihil est violentum nihilque praeter naturam 22
XX. Quod Deus non est corpus 23
XXI. Quod Deus est sua essentia 28
XXII. Quod in Deo idem est esse et essentia 29
XXIII. Quod in Deo non sit accidens *Pag.* 31
XXIV. Quod esse divinum non potest designari per additionem differentiae substantialis 32
XXV. Quod Deus non sit in aliquo genere 33
XXVI. Quod Deus non est esse formale omnium 34
XXVII. Quod Deus non sit forma alicujus corporis 36
XXVIII. De perfectione divina 37
XXIX. De similitudine divina 38
XXX. Quae nomina de Deo possint praedicari 39
XXXI. Quod divina perfectio et pluralitas nominum divinae simplicitati non repugnat 40
XXXII. Quod nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicatur 41
XXXIII. Quod non omnino nomina dicuntur de Deo et creaturis pure aequivoce 42
XXXIV. Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis analogice dicuntur 43
XXXV. Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonima 44
XXXVI. Qualiter intellectus noster de Deo propositiones formet . . . . *ibid.*
XXXVII. Quod Deus est bonus 45
XXXVIII. Quod Deus est ipsa bonitas . . 46
XXXIX. Quod in Deo non possit esse malum . . . . *ibid.*
XL. Quod Deus est omnis boni bonum . 47
XLI. Quod Deus sit summum bonum . . 48
XLII. Quod Deus est unus. . . . . *ibid.*
XLIII. Quod Deus est infinitus 52
XLIV. Quod Deus est intelligens 54
XLV. Quod intelligere Dei est sua essentia. 56
XLVI. Quod Deus per nihil aliud intelligit, quam per suam essentiam 57
XLVII. Quod Deus perfecte intelligit seipsum . . . . *ibid.*
XLVIII. Quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit 58

XLIX. Quod Deus cognoscit alia a se. *Pag.* 59
L. Quod Deus habet propriam cognitionem de rebus omnibus 60
LI. Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino 62
LII. Rationes quod hujusmodi multitudo intelligibilium non est in intellectu divino 63
LIII. Quomodo multitudo intellectorum sit in Deo . . . . *ibid.*
LIV. Quomodo divina essentia una exsistens sit propria similitudo et ratio omnium intelligibilium 64
LV. Quod Deus omnia simul intelligit . . 65
LVI. Quod in Deo non est habitualis cognitio 66
LVII. Quod cognitio Dei non est discursiva. 67
LVIII. Quod Deus non intelligit componendo et dividendo 69
LIX. Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium 70
LX. Quod Deus est veritas 71
LXI. Quod Deus est purissima veritas. . . *ibid.*
LXII. Quod divina veritas est prima et summa veritas 73
LXIII. Rationes volentium a Deo subtrahere cognitionem singularium . . . *ibid.*
LXIV. Ordo dicendorum circa divinam cognitionem 74
LXV. Quod Deus singularia cognoscat . 75
LXVI. Quod Deus cognoscit ea quae non sunt 77
LXVII. Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura 79
LXVIII. Quod Deus cognoscit motus voluntatis 81
LXIX. Quod Deus cognoscit infinita . . 82
LXX. Quod Deus cognoscit vilia 84
LXXI. Quod Deus cognoscit mala 85
LXXII. Quod Deus est volens 88
LXXIII. Quod voluntas Dei sit ejus essentia 89
LXXIV. Quod principale volitum Dei est divina essentia 90
LXXV. Quod Deus volendo se, vult etiam alia a se 91
LXXVI. Quod Deus uno actu voluntatis se et omnia alia velit . . . . *ibid.*
LXXVII. Quod multitudo volitorum non repugnat simplicitati divinae substantiae 92
LXXVIII. Quod divina voluntas ad singularia bona se extendit 93
LXXIX. Quod Deus velit etiam quae nondum sunt 94
LXXX. Quod Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem 95
LXXXI. Quod Deus non de necessitate vult alia a se 96
LXXXII. Rationes contra praemissa, et earum solutiones 97
LXXXIII. Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis. 99
LXXXIV. Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se . . . . *Pag.* 99
LXXXV. Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus 100
LXXXVI. Quod divinae voluntatis potest ratio assignari 101
LXXXVII. Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa 102
LXXXVIII. Quod in Deo est liberum arbitrium . . . . *ibid.*
LXXXIX. Quod in Deo non sunt passiones affectuum 103
XC. Quod in Deo sit delectatio et gaudium 104
XCI. Quod Deus sit amor 105
XCII. Quomodo in Deo ponantur esse virtutes 108
XCIII. Quod in Deo sunt virtutes quae sunt circa actiones 109
XCIV. Quod in Deo sunt virtutes contemplativae 111
XCV. Quod Deus non potest velle malum 112
XCVI. Quod Deus nihil odit . . . . *ibid.*
XCVII. Quod Deus est vivens 113
XCVIII. Quod Deus sit sua vita 114
XCIX. Quod vita Dei est sempiterna . . *ibid.*
C. Quod Deus est beatus 115
CI. Quod Deus sit sua beatitudo 116
CII. Quod divina beatitudo perfectissima est omnemque aliam beatitudinem excedit 117

LIBER SECUNDUS.

I. Continuatio sequentium ad praecedentia 119
II. Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem 120
III. Quod cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum qui sunt circa Deum 121
IV. Quod aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus 122
V. Ordo dicendorum 123
VI. Quod Deo competit esse aliis principium essendi . . . . *ibid.*
VII. Quod potentia activa sit in Deo . . . 124
VIII. Quod Dei potentia sit ejus substantia . . . . *ibid.*
IX. Quod Dei potentia sit ejus actio . . . 125
X. Qualiter potentia in Deo dicatur . . . *ibid.*
XI. Quod de Deo dicatur aliquid relative ad creaturas 126
XII. Quod relationes dictae de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo . . 127
XIII. Quomodo praedictae relationes de Deo dicantur . . . . *ibid.*
XIV. Quod multas relationes dici de Deo non derogat ejus simplicitati 128
XV. Quod Deus sit omnibus causa essendi *ibid.*
XVI. Quod Deus ex nihilo produxit res in esse 130
XVII. Quod creatio non est motus neque mutatio 133
XVIII. Quomodo solvantur rationes contra creationem ab aeterno . . . . . . *ibid.*

XIX. Quod creatio non sit successiva *Pag.* 134
XX. Quod nullum corpus potest creare . 135
XXI. Quod solius Dei est creare 136
XXII. Quod Deus omnia possit 138
XXIII. Quod Deus non agat ex necessitate naturae 140
XXIV. Quod Deus agit per suam sapientiam 142
XXV. Qualiter omnipotens dicatur quaedam non posse 143
XXVI. Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus 145
XXVII. Quod divina voluntas ad determinatos effectus non arctatur 146
XXVIII. Qualiter in rerum productione debitum justitiae inveniatur . . . . *ibid.*
XXIX. Qualiter in productione alicujus creaturae potest debitum justitiae inveniri in comparatione posterioris ad priorem 148
XXX. Qualiter in rebus creatis possit esse necessitas absoluta 149
XXXI. Quod non est necessarium creaturas semper fuisse 153
XXXII. Rationes probare volentium aeternitatem mundi, ex parte Dei acceptae . 154
XXXIII. Rationes ex parte creaturarum sumptae 156
XXXIV. Rationes ad probandum aeternitatem mundi ex parte factionis 157
XXXV. Solutio rationum supra positarum, et primo quae sumuntur ex parte Dei . . 158
XXXVI. Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum 161
XXXVII. Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum 162
XXXVIII. Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse aeternum, et solutiones earum 163
XXXIX. Quod distinctio rerum non est a casu 165
XL. Quod materia non est prima causa distinctionis rerum 166
XLI. Quod distinctio rerum non est propter diversitatem aut contrarietatem agentium 167
XLII. Quod causa prima distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo 170
XLIII. Quod distinctio rerum non est per angelum inducentem in materiam diversas formas 171
XLIV. Quod rerum distinctio non processit ex meritorum, vel demeritorum diversitate 173
XLV. Quae sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem 176
XLVI. Quod oportuit ad perfectionem universi esse aliquas naturas intellectuales 177
XLVII. Quod substantiae intellectuales sint volentes 179
XLVIII. Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii in agendo 180
XLIX. Quod substantia intellectualis non sit corpus 182
L. Quod substantiae intellectuales sunt immateriales . . . . *Pag.* 183
LI. Quod intellectus non sit forma materialis 184
LII. Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse, et quod est . . . 185
LIII. Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia 186
LIV. Quod non est idem compositio ex substantia et esse, et materia et forma 187
LV. Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles 188
LVI. Per quem modum substantia intellectualis possit corpori uniri 191
LVII. Positio Platonis de unione animae intellectualis ad corpus 194
LVIII. Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animae 196
LIX. Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata 198
LX. Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem 201
LXI. Quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis 205
LXII. Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili 206
LXIII. Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus 208
LXIV. Quod anima non sit harmonia . . . 209
LXV. Quod anima non sit corpus 210
LXVI. Contra ponentes intellectum et sensum esse idem 211
LXVII. Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem . . . . . *ibid.*
LXVIII. Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma 212
LXIX. Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia intellectualis non potest corpori uniri ut forma 214
LXX. Quod, secundum dicta Aristotelis, oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam 215
LXXI. Quod anima immediate unitur corpori 216
LXXII. Quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte 217
LXXIII. Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus 218
LXXIV. De opinione Avicennae qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili 225
LXXV. Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis . . 227
LXXVI. Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae 231
LXXVII. Quod non est impossibile intellectum possibilem et agentem, in una substantia animae convenire 234
LXXVIII. Quod non fuit sententia Aristotelis quod intellectus agens sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae 236

LXXIX. Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur . . . Pag. 239
LXXX. Rationes probare volentium animam humanam corrumpi, corrupto corpore . . . 241
LXXXI. Solutio praecedentium rationum . 243
LXXXII. Quod animae brutorum animalium non sunt immortales . . . 245
LXXXIII. Quod anima humana non incipiat cum corpore, sed fuerit ab aeterno 248
LXXXIV. Solutio rationum contra superiorem conclusionem . . . 255
LXXXV. Quod anima non est de substantia Dei . . . 256
LXXXVI. Quod anima humana non traducatur cum semine . . . 258
LXXXVII. Quod anima humana producatur in esse a Deo per creationem . . . 259
LXXXVIII. Rationes contra determinatam veritatem . . . 260
LXXXIX. Responsiones ad praedicta . . 262
XC. Quod nulli alii corpori nisi humano unitur substantia intellectualis ut forma 267
XCI. Quod sunt aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae. . . 269
XCII. De multitudine substantiarum separatarum . . . 271
XCIII. Quod substantiae separatae non sunt multae unius speciei . . . 273
XCIV. Quod substantia separata et anima non sunt unius speciei . . . 274
XCV. Quomodo accipiatur genus et species in substantiis separatis. . . 275
XCVI. Quod substantiae separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus . 276
XCVII. Quod intellectus substantiae separatae semper actu intelligit . . . 278
XCVIII. Quomodo una substantia separata intelligit aliam . . . 279
XCIX. Quod substantiae separatae materialia cognoscunt . . . 283
C. Quod substantiae separatae cognoscunt singularia . . . 284
CI. Utrum substantiae separatae naturali cognitione cognoscant omnia simul . . 285

LIBER TERTIUS.

I. Prooemium ad sequentia . . . 286
II. Quod omne agens agit propter finem . 287
III. Quod omne agens agit propter bonum 289
IV. Quod malum est praeter intentionem in rebus . . . 291
V. Rationes contra determinatam veritatem 292
VI. Solutio rationum praemissarum . . . ibid.
VII. Quod malum non est aliqua natura . . 294
VIII. Rationes contra praemissam conclusionem . . . 295
IX. Responsio ad praedictas objectiones . 296
X. Quod causa mali est bonum . . . 298
XI. Quod malum in aliquo bono fundatur 301
XII. Quod malum non totaliter consumit bonum . . . 302
XIII. Quod malum habet aliquo modo causam . . . Pag. 303
XIV. Quod malum est causa per accidens 304
XV. Quod non est aliquod summum malum quod sit omnium malorum principium . . . ibid.
XVI. Quod finis cujuslibet rei est bonum 305
XVII. Quod omnia ordinantur in unum finem qui est Deus . . . 306
XVIII. Quomodo Deus sit finis omnium . 307
XIX. Quod omnia intendunt assimilari Deo . . . 308
XX. Quomodo res divinam bonitatem imitentur . . . ibid.
XXI. Quod res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causae . . . 310
XXII. Quomodo res diversimode in suos fines ordinantur . . . 311
XXIII. Quod coelum movetur ex aliqua intellectuali substantia . . . 314
XXIV. Quod omnia appetunt bonum, etiam quae cognitione carent . . . 316
XXV. Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae . . . 318
XXVI. Quod felicitas in actu voluntatis non consistit . . . 321
XXVII. Quod felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus . 325
XXVIII. Quod felicitas non consistit in honoribus . . . 326
XXIX. Quod felicitas hominis non consistit in gloria humana . . . 327
XXX. Quod felicitas hominis non consistit in divitiis . . . 328
XXXI. Quod felicitas non consistit in potentia mundana . . . ibid.
XXXII. Quod felicitas non consistit in bonis corporis . . . 329
XXXIII. Quod felicitas non contistit in parte sensitiva . . . ibid.
XXXIV. Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium 330
XXXV. Quod ultima hominis felicitas non consistit in actu prudentiae . . . 331
XXXVI. Quod felicitas non consistit in operatione artis . . . ibid.
XXXVII. Quod ultima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei . . . 332
XXXVIII. Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus . . . 333
XXXIX. Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae habetur per demonstrationem . . . 334
XL. Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae est per fidem . 335
XLI. Quod homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum, ut voluit Avempace . 336
XLII. Quod non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, ut posuit Alexander . . . 339
XLIII. Quod non possumus in hac vita in-

telligere substantias separatas, sicut posuit Averroës . . . . . . *Pag.* 342
XLIV. Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum, qualem praedictae opiniones fingunt. 344
XLV. Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas 346
XLVI. Quod anima in hac vita non intelligat seipsam per seipsam 347
XLVII. Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam 349
XLVIII. Quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita 351
XLIX. Quod substantiae separatae non vident Deum per essentiam ex hoc quod cognoscant eum per essentiam suam . 354
L. Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit eorum desiderium 356
LI. Quomodo Deus per essentiam videatur 358
LII. Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam. 359
LIII. Quod intellectus creatus indiget aliqua influentia divini luminis ad hoc quod Deum per essentiam videat . . 360
LIV. Rationes contra praedictam determinationem, et earum solutiones . . 362
LV. Quod intellectus creatus non comprehendit divinam substantiam . . . 363
LVI. Quod nullus intellectus creatus videndo Deum videt omnia quae in eo videri possunt 364
LVII. Quod omnis intellectus cujuscumque gradus particeps esse potest divinae visionis 366
LVIII. Quod unus alio perfectius Deum videre potest 367
LIX. Quomodo videntes divinam substantiam omnia videant 368
LX. Quod videntes Deum omnia simul vident in ipso 370
LXI. Quod per visionem Dei aliquis sit particeps vitae aeternae . . . . . . *ibid.*
LXII. Quod videntes Deum in perpetuum eum videbunt 371
LXIII. Qualiter in illa ultima felicitate completur omne desiderium hominis . 373
LXIV. Quod Deus sua providentia gubernat res 375
LXV. Quod Deus conservat res in esse . 377
LXVI. Quod nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina 379
LXVII. Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus 380
LXVIII. Quod Deus est ubique et in omnibus rebus 381
LXIX. De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones 383
LXX. Quomodo idem effectus sit a Deo, et a naturali agente. 387
LXXI. Quod divina providentia non excludit totaliter malum a rebus 388
LXXII. Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus . . *Pag.* 390
LXXIII. Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem 392
LXXIV. Quod divina providentia non excludit fortunam et casum 393
LXXV. Quod providentia Dei sit singularium contingentium 394
LXXVI. Quod providentia Dei sit omnium singularium immediate 396
LXXVII. Quod executio divinae providentiae fit mediantibus causis secundis . . 399
LXXVIII. Quod mediantibus creaturis intellectualibus aliae creaturae reguntur a Deo 400
LXXIX. Quod substantiae intellectuales inferiores reguntur per superiores . . . 401
LXXX. De ordinatione angelorum ad invicem 402
LXXXI. De ordinatione hominum ad invicem, et ad alia 405
LXXXII. Quod inferiora corpora reguntur a Deo per corpora coelestia 407
LXXXIII. Epilogus praedictorum 408
LXXXIV. Quod corpora coelestia non imprimant in intellectus nostros 409
LXXXV. Quod corpora coelestia non sunt causae voluntatum et actionum nostrarum 411
LXXXVI. Quod in istis inferioribus corporales effectus non sequuntur ex necessitate a corporibus coelestibus . . 415
LXXXVII. Quod motus coelestis corporis non sunt causae electionum nostrarum ex virtute animae moventis, ut quidam dicunt 417
LXXXVIII. Quod substantiae creatae non possunt esse causa directe electionum et voluntatum nostrarum 418
LXXXIX. Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a potentia voluntatis 420
XC. Quod electiones et voluntates humanae subdantur divinae providentiae . . . 421
XCI. Quomodo res humanae ad superiores causas reducantur 422
XCII. Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et quomodo adjuvatur homo a superioribus causis 423
XCIII. De fato, an sit, et quid sit 427
XCIV. De certitudine divinae providentiae *ibid.*
XCV. Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit . 431
XCVI. Quod Deus non omnes orationes exaudit 432
XCVII. Quomodo dispositio providentiae habeat rationem 435
XCVIII. Quomodo Deus possit facere praeter ordinem suae providentiae, et quomodo non 438
XCIX. Quod Deus potest operari praeter ordinem rebus inditum producendo effectus absque causis proximis 439
C. Quod ea quae Deus facit praeter natu-

rae ordinem, non sunt contra naturam . . . . *Pag.* 441
CI. De miraculis 442
CII. Quod solus Deus facit miracula 443
CIII. Quomodo substantiae spirituales aliqua miracula operantur quae tamen non sunt vere miracula 445
CIV. Quod opera magorum non sunt solum ex impressione coelestium corporum 446
CV. Unde magorum operationes efficaciam habeant 449
CVI. Quod substantia intellectualis quae praestat efficaciam magicis operibus, non est bona secundum utrumque esse 451
CVII. Quod substantia intellectualis cujus auxilio magicae artes utuntur, non est mala secundum suam naturam 452
CVIII. Rationes quibus probari videtur quod in daemonibus non possit esse peccatum. 454
CIX. Quod in daemonibus possit esse peccatum et qualiter 456
CX. Solutio praemissarum rationum . . . 458
CXI. Quod speciali ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur 459
CXII. Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas . . . . *ibid.*
CXIII. Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum ordinem ad speciem, sed secundum quod congruit individuo . . . 461
CXIV. Quod divinitus hominibus leges dantur 463
CXV. Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum . . . . *ibid.*
CXVI. Quod finis legis divinae est dilectio Dei 464
CXVII. Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi 465
CXVIII. Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur 466
CXIX. Quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum 467
CXX. Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus 468
CXXI. Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia et sensibilia 472
CXXII. Qua ratione fornicatio simplex sit peccatum secundum legem divinam, et quod matrimonium sit naturale . . *ibid.*
CXXIII. Quod matrimonium debeat esse indivisibile 474
CXXIV. Quod matrimonium debeat esse unius ad unam 476
CXXV. Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos 477
CXXVI. Quod non omnis carnalis commixtio sit peccatum 478
CXXVII. Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se 479
CXXVIII. Quomodo secundum legem Dei homo ad proximum ordinatur 480
CXXIX. Quod in humanis actibus sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita . . . . *Pag.* 482
CXXX. Quod divinum regimen ad homines est sicut regimen paternum 483
CXXXI. De consiliis quae dantur in lege divina 488
CXXXII. De errore impugnantium voluntariam paupertatem 489
CXXXIII. De modis vidend eorum qui sequuntur voluntariam paupertatem . . 490
CXXXIV. Quomodo paupertas sit bona . 494
CXXXV. Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem 495
CXXXVI. Solutio eorum quae objiciebantur contra diversos modos vivendi eorum qui assumunt voluntariam paupertatem 496
CXXXVII. De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant 501
CXXXVIII. Contra eos qui matrimonium virginitati aequabant 503
CXXXIX. Contra eos qui vota impugnant *ibid.*
CXL. Quod neque merita neque peccata sunt paria 505
CXLI. Quod actus hominis puniuntur et praemiantur a Deo 507
CXLII. De differentia et ordine poenarum 508
CXLIII. Quod nec omnes poenae nec omnia praemia sunt aequalia 510
CXLIV. De poena quae debetur peccato mortali et veniali, per respectum ad ultimum finem 511
CXLV. Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in aeternum privatur 512
CXLVI. Quod peccata puniuntur etiam per experientiam alicujus nocivi 514
CXLVII. Quod judicibus licet poenas inferre . . . . *ibid.*
CXLVIII. Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam . . 516
CXLIX. Quod per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem . . 517
CL. Quod praedictum auxilium homo promereri non potest 518
CLI. Quod praedictum auxilium gratia nominatur, et quid sit gratia gratum faciens 520
CLII. Quod gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei 521
CLIII. Quod divina gratia causat in nobis fidem 522
CLIV. Quod divina gratia causat in nobis spem futurae beatitudinis 523
CLV. De donis gratiae gratis datae; in quo et de divinationibus daemonum . 524
CLVI. Quod homo indiget divino auxilio ad perseverandum in bono 529
CLVII. Quod ille qui decidit a gratia per peccatum potest iterum per gratiam reparari 531
CLVIII. Quod homo a peccato liberari non potest nisi per gratiam 532
CLIX. Qualiter homo a peccato liberatur *ibid.*

CLX. Quod rationabiliter homini imputatur si ad Deum non convertatur, quamvis hoc sine gratia non possit . *Pag.* 534
CLXI. Quod homo in peccato exsistens sine gratia peccatum vitare non potest 535
CLXII. Quod Deus aliquos a peccato liberat et aliquos in peccato relinquit . 536
CLXIII. Quod Deus nemini est causa peccandi 537
CLXIV. De praedestinatione, reprobatione et electione divina 538

LIBER QUARTUS.

I. Prooemium 539
II. Quod sit generatio, paternitas et filiatio in divinis 542
III. Quod Filius Dei sit Deus 543
IV. Quod opinatus sit Photinus de Filio Dei, et ejus improbatio . . . . *ibid.*
V. Opinio Sabellii de Filio Dei, et ejus improbatio 546
VI. De opinione Arii circa Filium Dei . . 548
VII. Improbatio positionis Arii 550
VIII. Solutio ad auctoritates quas Arius pro se inducebat 554
IX. Solutio ad auctoritates Photini et Sabellii 559
X. Rationes contra generationem et processionem divinam 561
XI. Quomodo accipienda sit generatio in divinis et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis 563
XII. Quomodo Filius Dei dicatur Dei sapientia 569
XIII. Quod non est nisi unus Filius in divinis 570
XIV. Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam 573
XV. De Spiritu Sancto, quod sit in divinis 576
XVI. Rationes ex quibus aliqui Spiritum Sanctum existimaverunt esse creaturam 577
XVII. Quod Spiritus Sanctus sit verus Deus 578
XVIII. Quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona 582
XIX. Quomodo intelligenda sunt quae de Spiritu Sancto dicuntur 583
XX. De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis, respectu totius creaturae 585
XXI. De effectibus attributis Spiritui Sancto in Sacra Scriptura, respectu rationalis creaturae, quantum ad ea quae Deus nobis elargitur 586
XXII. De effectibus attributis Spiritui Sancto, secundum quod movet creaturam in Deum 588
XXIII. Solutio rationum supra (c. 16.) inductarum contra divinitatem Spiritus Sancti 590
XXIV. Quod Spiritus Sanctus procedat a Filio 593
XXV. Rationes ostendere volentium quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio, et solutio ipsarum . . . . . *Pag.* 597
XXVI. Quod non sunt nisi tres personae in divinis, scilicet Pater, Filius et Spiritus Sanctus 598
XXVII. De incarnatione Verbi, secundum traditionem Sacrae Scripturae 600
XXVIII. De errore Photini circa incarnationem 601
XXIX. De errore Manichaeorum circa incarnationem . . . . *ibid.*
XXX. De errore Valentini circa incarnationem 604
XXXI. De errore Apollinaris circa corpus Christi 606
XXXII. De errore Arii et Apollinaris circa animam Christi 607
XXXIII. De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, et de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam. 608
XXXIV. De errore Theodori Mopsueteni circa unionem Verbi ad hominem . . 610
XXXV. Contra errorem Eutychetis 616
XXXVI. De errore Macarii Antiocheni, ponentis unam tantum voluntatem in Christo 619
XXXVII. Contra eos qui dixerunt ex anima et corpore non esse aliquid unum constitutum in Christo 621
XXXVIII. Contra eos qui ponunt duas hypostases vel duo supposita in una persona Christi 623
XXXIX. Quid catholica fides sentiat de incarnatione Christi 624
XL. Objectiones contra fidem incarnationis 625
XLI. Quomodo oporteat incarnationem Filii Dei intelligere 627
XLII. Quod assumptio humanae naturae maxime competebat Verbo Dei 629
XLIII. Quod humana natura assumpta a Verbo non praeexstitit assumptioni, sed fuit assumpta a Verbo Dei in ipsa conceptione 630
XLIV. Quod natura humana assumpta a Verbo in ipsa conceptione fuit perfecta, quantum ad animam et corpus. 631
XLV. Quod Christum decuit nasci ex virgine 632
XLVI. Quod Christus natus est de Spiritu Sancto 634
XLVII. Quod Christus non fuit filius Spiritus Sancti secundum carnem . . . . *ibid.*
XLVIII. Quod non est dicendum: Christus est creatura 635
XLIX. Solutio rationum contra incarnationem superius positarum . . . . . . *ibid.*
L. Quod peccatum originale traducatur a primo parente in posteros 637
LI. Objectiones contra peccatum originale 639
LII. Solutio objectionum positarum . . . 641
LIII. Rationes quibus videtur probari quod non fuit conveniens Deum incarnari . 644

LIV. Quod conveniens fuit Deum incarnari . . . . Pag. 647
LV. Solutio rationum supra positarum contra convenientiam incarnationis 650
LVI. De necessitate sacramentorum . . . 657
LVII. De distinctione sacramentorum veteris et novae legis 658
LVIII. De numero sacramentorum novae legis 659
LIX. De baptismo . . . . ibid.
LX. De confirmatione 660
LXI. De Eucharistia 661
LXII. De errore infidelium circa Eucharistiae sacramentum . . . . ibid.
LXIII. Solutio praemissarum difficultatum, et primo quoad conversionem panis in corpus Christi 663
LXIV. Solutio eorum quae objiciebantur ex parte loci 665
LXV. Solutio eorum quae objiciebantur ex parte accidentium 666
LXVI. Solutio eorum quae objiciebantur ex parte actionis et passionis 667
LXVII. Solutio eorum quae objiciebantur ex parte fractionis 669
LXVIII. Solutio auctoritatis supra inductae ibid.
LXIX. Ex quali pane et vino debet confici hoc sacramentum 670
LXX. De sacramento poenitentiae; et primo quod, post gratiam sacramentalem acceptam, homines peccare possunt . . 671
LXXI. Quod homo peccans post sacramentorum gratiam, potest ad gratiam converti 673
LXXII. De necessitate poenitentiae et partium ejus 674
LXXIII. De sacramento extremae unctionis 677
LXXIV. De sacramento ordinis 679
LXXV. De distinctione ordinum 681
LXXVI. De episcopali dignitate, et quod in ea unus sit summus . . . . ibid.
LXXVII. Quod per malos ministros sacramenta dispensari possunt . . Pag. 683
LXXVIII. De sacramento matrimonii . . . 684
LXXIX. Quod per Christum resurrectio corporum sit futura 685
LXXX. Objectiones contra resurrectionem 687
LXXXI. Solutio praemissarum objectionum 688
LXXXII. Quod homines resurgent immortales 691
LXXXIII. Quod in resurrectione non erit usus ciborum et venereorum 693
LXXXIV. Quod corpora resurgentia erunt ejusdem naturae sicut prius 698
LXXXV. Quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis quam ante . . . 700
LXXXVI. De qualitate corporum glorificatorum 701
LXXXVII. De loco corporum glorificatorum 702
LXXXVIII. De sexu et aetate resurgentium 703
LXXXIX. De qualitate corporum resurgentium in damnatis 704
XC. Quomodo substantiae incorporeae patiantur ab igne corporeo 705
XCI. Quod animae statim post separationem a corpore, poenam vel praemium consequuntur 706
XCII. Quod animae sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono 709
XCIII. Quod animae malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo 710
XCIV. De immobilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis 711
XCV. De causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus post separationem a corpore . . . . ibid.
XCVI. De finali judicio 712
XCVII. De statu mundi post judicium . . 713

Imprimatur.

Fr. Raphael Pierotti O. P.

S. P. A. Magister.